LA VIE SPIRITUELLE

Mai 1961
N° 472

En sorte que désormais, connaissant Dieu d'une manière visible, par lui nous soyons ravis en l'amour des choses invisibles.

Préface de Noël.

Ne cherchez jamais à vous contenter de ce que vous comprenez de Dieu, mais nourrissez-vous plutôt de ce que vous ne comprenez pas de lui. Ne mettez jamais votre bonheur et vos délices en ce que vous pouvez entendre ou sentir de lui, mais plutôt en ce que vous ne pouvez ni sentir ni entendre... Dieu est toujours caché et inaccessible, et vous devez continuer à le servir ainsi caché dans le secret, lors même que vous croiriez le trouver, le sentir et l'entendre. Moins on comprend, plus on s'approche de lui.

Saint Jean de la Croix.

Ménélas : « Car les choses que je ne comprends pas sont pour moi comme une insulte personnelle. »

Paul Claudel.

LA FOI ET L'IMAGINATION

« Tu ne feras pas d'images taillées. » L'histoire de l'Église nous montre avec quel sérieux la raison chrétienne a toujours maintenu que Dieu dépassait toute image. Il est évident que les événements de l'Histoire Sainte comme les événements de notre salut ne sont pas « imaginaires ». Mais nous ne pouvons pas faire autrement qu'ils nous soient livrés par l'imagination. Le vrai danger n'est pas de se servir d'elle. Les spirituels les plus stricts n'ont pas cessé de lui faire appel, témoin saint Jean de la Croix, le Curé d'Ars ou sainte Thérèse de Lisieux. Le péril est bien plutôt de la laisser sans nourriture ou de l'amener à vivre de n'importe quelle nourriture. Il faut une fois pour toutes bien voir que l'imaginaire n'est pas le fictif. Loin d'être indépendant de la vérité, il a charge de la révéler et d'y conduire.

Nous avons aujourd'hui la chance de vivre un âge d'or en ce double retour aux sources bibliques et liturgiques de notre foi. Et cependant, à quelle étrange dévaluation des images conduit notre gourmandise des mythes, et à quel desséchement amène le cancer toujours présent du rationalisme! On a beau nous livrer les plus belles images du monde, nous avons trop perdu le sens des choses pour les entendre. Les éléments imaginaires qui nous sont redonnés, nous ne savons plus les accueillir.

Il faut nous rappeler d'abord nos insuffisances. Elles n'apparaissent que mieux en face du formidable appel à l'imaginaire chez nos contemporains. M. Carrouges nous aide à voir de quelle faute nous sommes passibles en trai-

tant à la légère l'imagination. Qu'on ne nous parle plus de la célèbre et trop équivoque proposition de Pascal. Il est temps au contraire de se redire : « Que la raison soit la tête, tant qu'on voudra, mais l'imagination est le poumon qui respire. Cette fonction n'est pas si méprisable et si inutile. »

L'appel à l'imaginaire a reçu à l'avance réponse en christianisme : la Bible. Nous n'avons pas à inventer la pédagogie divine. Mais ce serait grande illusion de penser que la foi ne demande pas autant d'hygiène à l'imagination qu'à la raison.

Et les étapes de cette purification comme de cette mise en œuvre de l'imagination ont été vécues par les mystiques, selon un chemin qui est celui de la foi, proposé à tout homme. Soyons heureux que la vérité ne puisse être enfermée dans une « scolastique » du concept, pas plus qu'elle ne le peut en une « scolastique » de l'image. Mais, attention, une imagination méprisée et mal nourrie risque fort de faire sentir une vengeance qui se paye cher.

M. CARROUGES. LES MONDES IMAGINAIRES ET LA FOI 469

TEXTES DE PAUL CLAUDEL.

TH.-G. CHIFFLOT, O. P. NOTE CONJOINTE SUR LA BIBLE ET L'IMAGINATION. 484

R. BEAUPÈRE, O. P. LA BIBLE, SOURCE DE L'IMAGINAIRE CHRÉTIEN. 496

PH. ROUILLARD, O. S. B. LES IMAGES DE LA LITURGIE ET NOTRE FOI 514

LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH, O.C.D. LA RÉDEMPTION DE L'IMAGINAIRE 523

N. DUNAS, O. P. COMMENT ÉTUDIER LA FOI, II 536

J.-A. ROBILLIARD, O. P. INTRODUCTION A LA VIE SPIRITUELLE 560

LES MONDES IMAGINAIRES ET LA FOI

De la marmite de Papin à Vénusik fonçant vers Vénus, la trajectoire est tellement formidable qu'elle force à voir l'immense élan démiurgique de la science moderne.

Le bouleversement politique concomitant n'est pas moins spectaculaire.

Sur ces deux plans, les chrétiens travaillent à prendre progressivement conscience des graves et tout nouveaux problèmes qui leur sont posés.

Dans le même temps, les mondes imaginaires connaissent des bouleversements non moins immenses. C'est normal, car l'effondrement des « civilisations traditionnelles » provoque à bref délai l'effondrement des images mentales qu'elles engendraient. A la cassure théorique et industrielle entre les vieux mondes et le monde moderne correspond une cassure des mondes imaginaires.

Or, tandis que les chrétiens se préoccupent d'une multitude de problèmes actuels, ils ne paraissent nullement s'apercevoir que sur le versant de l'imagination le recul de l'esprit chrétien prend les proportions d'un cataclysme.

La maladie infantile du Grand Siècle.

L'éclatement de la lézarde ne date pas d'hier. Il n'est dû ni à Gide, ni à Zola, ni aux passions romantiques, ni au hideux sourire de Voltaire ou au pervers Jean-Jacques.

Il remonte au soi-disant Grand Siècle.

Le sophisme de Gide assurant que les bons sentiments n'engendrent que mauvaise littérature, qu'il n'est d'œuvre d'art sans la collaboration du démon, n'est qu'une affirmation de janséniste qui a définitivement décidé de mal tourner; elle n'est que la conclusion logique de l'esprit du XVII[e] siècle.

Le mépris de Fénelon pour le gothique qu'il jugeait barbare, celui de Boileau pour la littérature du Moyen Age ne sont pas de simples jugements isolés et limités à l'esthétique; ils se bornent à illustrer la condamnation catégorique du « merveilleux chrétien » dans l'*Art Poétique*. Ce n'est donc pas par hasard que les pièces religieuses sont si rares dans le théâtre de Corneille et de Racine. En dépit de tous les prétextes et alibis, la littérature « classique », celle qu'on met sur le suprême piédestal pour la proposer à l'admiration de tous et spécialement des adolescents, c'est une littérature qui remplace la célébration des « mystères chrétiens » du Moyen Age par celle des « mystères » de Mars et de Vénus.

C'est dans ce même contexte historique que les célèbres propositions de Pascal sur la vanité de la peinture et sur l'imagination qu'il qualifie de maîtresse d'erreur et de fausseté prennent leurs pires sens. Comme le soleil, le génie a ses taches. Pascal est lui-même première victime de son « imagination » quand il s'écrie que le silence éternel des espaces infinis l'effraie. Il ne comprend plus l'hymne des cieux qui proclament la gloire de Dieu ; il n'entend même plus la musique platonicienne des sphères.

Ainsi de part et d'autre la vision du monde se laïcise. L'univers n'est plus la Création, mais de la matière et du vide. Le monde humain n'est plus l'histoire des hommes depuis la venue du Christ ; il est ramené à une vision pré-chrétienne, imprégnée de mythologie païenne.

Il n'est pas question d'oublier la puissante voix de Bossuet prêchant à la cour, ou dressant le tableau de l'histoire universelle. Mais il est cantonné dans l'art de la chaire. Nous oublions encore moins Monsieur Vincent. Mais n'est-il pas cantonné à son tour dans l'exercice de la charité ?

La religion alors est fermement invitée à se replier sur elle-même, à ne plus vivifier et féconder la vision de l'univers et

de l'humanité, à déserter les domaines de la science et de la littérature.

Placé au grand carrefour des vieux mondes et du monde moderne, le XVII[e] siècle pouvait être un grand siècle de renouvellement et de développement de la vision chrétienne du monde; il a préféré, sciemment, être le grand extincteur et stérilisateur de l'imagination chrétienne.

Il a été victime de la maladie infantile de la foi à l'aube des temps modernes. La déchristianisation croissante de la vision du monde et de la littérature a été la suite logique de ce principe de destruction.

L'expansion ininterrompue des mondes imaginaires.

En fait, le triomphe du classicisme n'a été durable que dans les programmes scolaires; dans la vie réelle de la littérature il n'a jamais produit que des épigones.

Aussi, dès le XVIII[e] siècle, bien avant le romantisme, l'imagination méconnue reprend violemment ses droits; loin des arts poétiques artificiels et de la mythologie archaïque, elle renoue avec le sentiment de la nature et de l'humain. Avec Rousseau, Restif, Bernardin de Saint-Pierre, de nouveaux horizons se dévoilent.

Inutile d'insister sur le rôle ensuite de Chateaubriand, de Hugo et des autres premiers romantiques. De toutes parts, c'est une vaste entreprise de libération et d'ouverture à l'univers.

A partir de là on voit sans cesse grandir et se multiplier sous toutes les formes, dans toutes les directions l'expansion des mondes imaginaires. Avec Nerval, Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud, Dada et le Surréalisme une fantastique épopée du verbe poétique accomplit du même coup une extraordinaire transmutation de la vision des univers. Dans le domaine du roman, du menu joyau de la *Princesse de Clèves* aux mondes évoqués par Balzac, Flaubert, Proust, Malraux et tant d'autres, on voit se dessiner une autre courbe fabuleuse. Dans le même temps, le courant littéraire international a vu s'élever dans le ciel des créations litté-

raires maintes constellations, de Blake et de Poe à Joyce et Faulkner, de Goethe et de Novalis à Thomas Mann et Rilke... A quoi il faut encore ajouter les mondes imaginaires qui sous-tendent les visions philosophiques de Descartes, de Hegel et de Nietzsche... Contre la multitude de ces œuvres qui ont grandi sans tenir le moindre compte des ukases du classicisme l'esprit scolaire s'est obstinément consolé en leur infligeant l'ironique appellation de « chapelles ». On ne saurait mieux pratiquer la politique de l'autruche ou celle du renard feignant de trouver les raisins trop verts. La masse de ces œuvres a été maintes fois éditée, rééditée, traduite, commentée, lue et relue par d'innombrables lecteurs. On ne peut même pas dire que le rayonnement de ces œuvres se limite à la catégorie des « intellectuels » capables d'en affronter les difficultés de langage. A travers mille auteurs de second rang et malgré une évidente déperdition d'intensité, ces œuvres nourrissent l'inspiration de la plus grande part des hommes qui écrivent les romans du jour, les poèmes faciles, le cinéma et la radio.

Aux lieux et places des civilisations traditionnelles et de leurs images rituelles, la civilisation moderne en se constituant, produit une jungle d'images en expansion ininterrompue. Ce n'est pas une simple question de décor mental; ces images signifient dans quels *édifices mentaux* nous vivons et c'est pourquoi elles nous conditionnent, comme le fait de quitter la vie primitive ou même la vie rurale pour s'entasser dans les villes, surtout dans les capitales, conditionne la mentalité de l'homme moderne. Inutile de dire que ces deux conditionnements de la vie urbaine et de la vie imaginaire ont mille raisons de fonctionner de pair.

De jour en jour, la masse des nouveaux mondes imaginaires issus du génie humain (ou de ses basses œuvres) devient plus puissante et plus immense. Mais c'est un vaste monde déchristianisé. Certes il y a des exceptions, nous y reviendrons, mais c'est un fait que l'immense masse des représentations de l'univers physique et humain tend à se constituer dans un « splendide isolement » sans communication avec la vision chrétienne de l'univers et du destin des hommes, de la Genèse à l'Apocalypse.

Le moyen apparemment le plus facile de résoudre le problème

consiste à condamner ce monde, à refuser de le connaître. Mais c'est vivre en Robinsons, c'est poser définitivement la lampe sous le boisseau.

Alors, que dire et que faire ?

Fonction vitale de l'imagination.

La première condition du retour à la saine vision des choses est d'en finir une fois pour toutes avec les séquelles persistantes de la maladie infantile du XVII[e] siècle, c'est-à-dire, d'abord, avec la condamnation aveugle de l'imagination.

Confondre l'imagination avec la pure fantaisie ou les aberrations, c'est comme confondre la raison avec l'ergotage et les sophismes.

Confondre l'imagination avec l'irréalité, c'est se payer de mots, car l'imagination est une fonction réelle de l'esprit humain et ses contenus sont réels puisqu'ils sont des contenus mentaux, tandis que l'irréalité n'est que néant par définition.

L'imagination part toujours du réel et elle tend toujours à y retourner. Dans ses plus fantastiques visions, il n'est pas d'élément qu'elle n'ait puisé dans les images de la réalité et elle retourne à la réalité, soit qu'elle incarne ses visions dans les œuvres d'art, soit qu'elle transforme même l'univers utilitaire selon le mode de ses inventions techniques. C'est l'imagination qui inspire James Watt, Montgolfier, Papin, Fulton, les frères Wright, ou Colomb, Magellan, Lesseps, les Curie, comme elle inspire Homère, Virgile, Michel-Ange, Jules Verne. C'est le manque d'imagination des *savants établis* qui condamnait les aérolithes, le plus lourd que l'air, les sous-marins, les fusées, la dissociation de l'atome et même l'exploitation industrielle des chemins de fer. On en rit aujourd'hui, mais inlassablement les négateurs de l'imagination sont à l'œuvre et, non moins inlassablement, l'imagination se joue de leurs négations pour franchir victorieusement les obstacles prétendus insurmontables.

C'est le manque d'imagination qui prétendait incompréhensibles les œuvres de Manet ou de Renoir, qui méprise encore

Klee, Braque ou Rimbaud, qui confond magistralement les génies et les épigones et recommence d'année en année.

C'est le manque d'imagination qui ferme le cœur à la misère des autres : on ne se représente pas ce que c'est que de crever de faim. C'est l'imagination missionnaire qui emporte Xavier à l'autre bout du monde, c'est l'imagination de la charité qui enflamme Monsieur Vincent au beau milieu de la Fronde, c'est l'imagination qui emporte Foucauld tout au long de son indomptable et sinueux pèlerinage vers le peuple le plus retiré du désert. Mais comme Antée puisait ses forces dans la terre, l'imagination vraiment puissante est toujours dynamisée par la dialectique du réel et de l'irréel : elle part de la réalité pour s'élever au-dessus d'elle, mais elle ne s'élève que pour retourner vers la réalité afin de la transformer.

Le pouvoir capital de l'imagination est celui de se représenter les choses et les êtres autres qu'ils ne sont. C'est elle qui invente et qui change la face du globe par les arts, les techniques, les civilisations, les forces spirituelles; c'est elle qui osa la toute première, avant toute réalisation, avant même toute possibilité pratique de réalisation, *prévoir* le lancement de « vaisseaux cosmiques », qui s'apprêtent à changer ce qui semblait totalement immuable : le cours de la vie dans le système solaire.

Sans l'imagination, la vie des sociétés humaines ne serait qu'une éternelle ronde de répétitions comme celle des sociétés d'insectes.

L'imagination est une force de la nature, entendez de la nature spirituelle de l'homme. Par la médiation de la raison et du travail, bien sûr, mais d'abord inconditionnellement par son propre principe de liberté, elle a pouvoir de métamorphose sur le monde physique et sur les sociétés humaines. Elle est liberté d'être, liberté de création; elle est l'un des plus hauts dons divins qui ont fait l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu.

On comprend dès lors tout ce qu'il y a de normal, de vital et d'excellent dans le développement des mondes imaginaires; ils ne signifient que la plus légitime expansion de la vie humaine.

Alors d'où viennent les drames et les périls ?

Le champ de bataille des mythes.

Pas plus que la masse des cellules dans le corps physique, la masse des images dans le corps mental de l'imagination humaine ne forme un champ uniforme et homogène. Il est structuré, il forme un organisme différencié; métaphoriquement parlant on y trouve un réseau extraordinairement complexe comme celui des artères et des veines, ou comme celui des nerfs. C'est un monde vivant qui s'alimente sans cesse de nouvelles images, qui grandit ou dépérit, qui connaît la santé ou la maladie.

Le cœur de cet organisme c'est la région mentale où se forment les mythes.

Là-dessus il y aurait tout à dire, car c'est la plaque tournante de tous les problèmes que nous nous posons ici, or si le domaine des mythes est vieux comme l'espèce humaine, il est en pleine redécouverte. On reléguait les mythes dans le passé et dans l'illusion, l'on s'aperçoit peu à peu que les mythes sont aussi d'aujourd'hui et que s'ils soulèvent des cortèges d'illusions, ils n'y sont pas réductibles, d'abord parce qu'ils expriment des réalités à la fois psychologiques et collectives inhérentes à l'esprit humain, ensuite parce qu'ils expriment de façon parfois illusoire, parfois authentique et irremplaçable, des aspects fondamentaux de la situation de l'homme dans le monde. Car la réalité du destin humain est tragique et il n'est pas au pouvoir des froids concepts rationnels d'exprimer cette tragédie. Seul un langage tragique et mystérieux peut exprimer une réalité tragique et mystérieuse. Par où l'on voit que nous nous retrouvons tout droit au cœur des problèmes littéraires, à la fois dans le sens où une expression littéraire est nécessaire, mais où il s'agit de bien plus que de littérature. Si brièvement que ce soit il nous faut tenter de préciser les lignes de force essentielles qui paraissent se dégager.

Nous partirons d'une définition courante en ethnographie, elle est la plus commode (au sens d'Henri Poincaré) car elle est fonctionnelle, elle est cependant trop restrictive parce qu'elle s'est trouvée conditionnée par les cadres de l'ethnographie (ou

de l'histoire des religions); nous avons donc surtout à l'élargir pour tenir compte d'autres facteurs. Selon cette définition, le mythe est une histoire des dieux, un récit qui emporte croyance et s'exprime par des rites. Nous dirons donc plus largement :

Le mythe est un récit souverain. Un récit ou une ébauche de récit, une collision d'images insolites, signifiant un moment capital dans la prise de conscience du destin. Souverain, c'est-à-dire que même hors de toute croyance religieuse et hors des domaines religieux, il exerce une influence suprême et inconditionnelle.

Il est souverain parce qu'il est ininventable. Le mythe n'est pas une fable fabriquée de toutes pièces pour traduire une théorie à la foule. Il ne peut naître que par voie d'inspiration et il ne peut se propager que par communication élective avec l'état d'esprit des foules. Loin de traduire une théorie, il est irréductible aux traductions partielles des théories.

Il est souverain parce qu'il s'impose à la croyance, avec ou sans preuves, comme une forme *a priori* de la sensibilité.

Il est souverain parce qu'il exerce une puissance quasi magnétique sur le comportement humain. Pas seulement dans le domaine des rites (Osiris ou Mithra). Dès les temps anciens il agit aussi à l'origine des techniques (Vulcain et les forgerons, Hermès et la médecine), sur le comportement amoureux (Vénus), ou politique (mythes de la fondation de Rome). Avec les temps modernes et la dissolution des croyances « traditionnelles », au sens de pré-chrétiennes, le mythe plus que jamais s'éloigne du lien avec les rites où il ne peut plus trouver de réalisation symbolique ni d'assouvissement sensible, on l'a donc cru en voie de régression alors qu'au contraire il opère un immense transfert de toutes ses forces en d'autres directions pour investir la sensibilité amoureuse (Tristan et Yseult), politique (la prise de la Bastille, la grève générale telle que Sorel l'éclairait, l'expropriation des expropriateurs chez Marx), scientifique (Icare, Prométhée, Faust) ou même néo-mystique (Igitur de Mallarmé et Zarathoustra de Nietzsche).

A l'intérieur de ce domaine il y a donc d'extrêmes différences puisqu'on y rencontre par exemple de vieux rêves « absurdes » mais réalisés, celui d'Icare, et par contre des faits historiques

réels et récents, tels que la prise de la Bastille, mais valorisés au plus haut degré. Nous ne pouvons aborder les mille problèmes ainsi évoqués. Ce qu'il faut souligner par contre c'est que malgré toutes leurs dissemblances, leurs contradictions, leur état chaotique, les mythes modernes, ceux que nous avons évoqués et bien d'autres encore, forment littéralement un *corpus*, le corps gigantesque et protéique, mais magnétique, envoûtant et contraignant de la mythologie moderne. Car une mythologie vivante est toujours quelque peu chaotique, elle s'exprime par des « fables » (rien à voir avec La Fontaine) contradictoires. Le vieux tableau de la mythologie gréco-romaine qu'on enseigne dans les écoles n'est qu'un trompe-l'œil, un digest des doctes, tout différent de ce que pouvait être la mythologie grecque ou romaine vivante et anarchique. Il n'est d'autre part nullement nécessaire de croire à des dieux ou demi-dieux pour être en pleine mythologie; la mythologie moderne s'accommode très bien même du matérialisme et de l'athéisme, elle se contente de réincorporer dans l'humanité des phantasmes « indiscutables, tyranniques, et souverains ». C'est monnaie courante dans la mythologie érotique qui remplit la littérature usuelle et le cinéma, c'est monnaie courante dans la politique présente d'un bout à l'autre de la planète, et pour ce qui est de la littérature de science-fiction, si dédaignée qu'elle soit, si piteuse qu'elle puisse être, elle exprime avec une superbe naïveté, d'ores et déjà, les mythes scientistes en voie de prolifération, ceux qui annoncent les drames en préparation dans le destin des hommes, mais bien moins par ses prétentions anticipatoires que par ses contenus psychologiquement archaïques projetés sur le futur.

En ce sens, ce sont les mythes qui mènent le monde. Ce qu'ils contiennent de vrai, notamment de légitimes ambitions dans le domaine social et scientifique, ce qu'ils contiennent d'illusoire et de dévastateur, nous n'entreprendrons pas d'en faire ici le tri, d'autant qu'il s'agirait d'une tâche énorme; ce que nous souhaitons seulement souligner c'est que leur part trompeuse est considérable et que cette part dégénérée forme déjà une mythologie monstrueusement puissante, d'autant plus puissante et invincible qu'elle n'a aucunement conscience d'être une mythologie; elle s'oppose radicalement, en tout cas, à la vision chré-

tienne du monde. Elle est la zone d'un combat spirituel extrêmement grave et profond qui se déroule dans le plus troublant des clairs-obscurs.

Le nouveau carrefour du monde.

Ainsi dans ce domaine de l'imagination, puissance de la nature — de la nature humaine — les mythes sont les forces vives qui entraînent les grands raz de marée de l'esprit humain. Mais au lieu de se développer avec la santé de la vie telle qu'elle fut donnée à l'homme pour peupler le monde et dominer l'univers, elle dégénère en mythologies, c'est-à-dire en adulation d'idoles qui détournent l'homme de son vrai destin.

Plus que jamais cette fonction des mythes devient capitale, en ces années où l'homme prend possession de son destin planétaire et s'apprête aux conquêtes interplanétaires.

Nous sommes au plus grand de tous les carrefours que l'histoire de l'humanité ait jamais connu pour son aventure en ce monde.

On se demande alors à quoi pensent les chrétiens? Certes, il y a abondance de philosophes chrétiens, d'économistes chrétiens, de politiciens chrétiens, encore plus grande abondance de plans de salut, de rhétoriques démonstratives.

Mais sur le plan des mythes, singulièrement sur le plan de la littérature?

C'est là qu'il convient de rappeler qu'il y eut malgré tout Chateaubriand qui n'est pas si négligeable sur le plan du retour au bon sens contre la manie mythologique du XVII^e^ siècle. Mais affecté de quelle soif de retour au bon vieux temps ou à ce qui passe pour tel! Et dans la suite du XIX^e^ siècle, même dans la première moitié du XX^e^ siècle, il y eut, en rébellion contre les doctes, une puissante poussée de l'esprit chrétien dans la littérature, toute cette lignée que représentèrent Huysmans, Léon Bloy, Villiers, Germain Nouveau ami de Rimbaud et mort comme un saint, il y eut Claudel et Bernanos... On pourrait en citer quelques autres et c'est la suffisante preuve que, dans les

mondes imaginaires créateurs, il est possible à la lumière du Christ de rayonner au cœur de l'imagination comme elle rayonne au cœur de la raison.

Mais le revers de ce grand renouveau de l'esprit chrétien dans la littérature fut en général de confondre l'attachement à la foi chrétienne avec la nostalgie du passé de la chrétienté et de ne pas affronter directement la vision de l'avenir du christianisme dans l'avenir du monde nouveau bouleversé par les révolutions sociale et scientifique. Un Claudel avait failli le faire dans le drame de la Ville, mais il s'en est vite détourné. Un des très rares écrivains qui se lancèrent à corps perdu dans cette direction se trouvait bien loin de nous puisqu'il se nomme Dostoïevski.

Et maintenant, où en sommes-nous ?

Il se fait toujours de la critique dans un esprit chrétien (plus ou moins), mais si importante que soit la fonction critique, en littérature, au cinéma ou ailleurs, elle ne suffira pas, elle ne remplacera jamais le seul « argument » suprême qui est la création d'œuvres nouvelles. Ces œuvres, on peut en citer, c'est un fait, mais la littérature de propagande, la littérature mondaine et même la plus honorable littérature littéraire ne suffisent pas non plus.

Il y a un domaine où l'on a su, depuis plusieurs années, réellement, créer du neuf, c'est le domaine de l'art sacré. Mais il est bien d'autres domaines que l'art proprement sacré en architecture et en peinture. Il y a en littérature et au cinéma la place pour cet art qui est sacré parce qu'il évoque le mystère de la destinée humaine en ce qu'elle a de plus sacré.

Ici moins qu'en aucun autre domaine de l'art authentique, cela ne se fabrique à coup de recettes et d'habileté, mais ce qui est étrange est qu'au milieu de tant de « renouveaux » on ne trouve pas encore le climat qui susciterait de telles œuvres. Peut-être ces renouveaux sont-ils trop intellectualistes, trop « intelligents » pour ouvrir la place à cette réinvention continuelle du monde par l'imagination qui est la fonction vitale des poètes (en tous les sens du mot) au milieu des collectivités humaines. Mais ce grand vide qu'ils laissent au centre est un Cheval de Troie.

Que la raison soit la tête, tant qu'on voudra, mais l'imagination est le poumon qui respire. Cette fonction n'est pas si méprisable et si inutile.

MICHEL CARROUGES.

QUELQUES TITRES

Le premier obstacle est que tout ce qui suggérerait l'impression qu'on peut enfermer les mondes imaginaires dans des espèces de boîtes de conserve irait à rebours de tout ce que nous avons tenté d'évoquer. Le point capital est de passer outre à l'optique érudite et livresque pour arriver progressivement à la prise de conscience directe de l'action des images, des symboles et des mythes dans la plénitude du grand fleuve de la vie quotidienne et collective dans lequel nous sommes plongés.

Le second obstacle est que la zone centrale que nous avons tenté d'éclairer est encore une sorte d'Amazonie presque inexplorée. On trouve seulement des avancées qui permettent de s'y aventurer par des détours parfois déroutants. Sous ces réserves nous citerons spécialement :

En ethnographie et histoire des religions :

M. MAUSS : *Sociologie et anthropologie* (P.U.F.).
G. DUMÉZIL : *Horace et les Curiaces* (Gallimard).
C. LÉVY-STRAUSS : *Anthropologie structurale* (Plon).

Aux frontières de la biologie et de la mythologie :

R. CAILLOIS : *Le mythe et l'homme* (Gallimard).
TINBERGEN : *La science de l'instinct* (Payot).

En philosophie :

A. BÉGUIN : *L'âme romantique et le rêve* (Corti).
H. CORBIN : *Avicenne et le récit visionnaire* (Maisonneuve).

En psychologie :

S. FREUD : *Délire et rêves dans la Gradiva de Jensen* (Gallimard).
G. BACHELARD : *La psychanalyse du feu* (Corti), etc.

Sur la mythologie de l'athéisme :

Je me garderai bien de citer ma *Mystique du Surhomme*, elle est actuellement épuisée.

Sur la civilisation actuelle :

On trouvera de bonnes choses dans *Civilisation de l'image* (*Recherches et débats,* chez Fayard).

On n'oubliera surtout pas qu'en fait d'imagination il n'est pas d'exégèse qui vaille les œuvres maîtresses de la poésie et, du même coup, les réflexions des grands poètes eux-mêmes sur la poésie, les pages critiques de Poe, de Nerval, de Balzac, de Baudelaire, de Mallarmé, de Claudel. .

Les choses visibles et les choses invisibles

Catholique veut dire universel et le premier article du *Credo* nous apprend que l'univers est fait de deux parties, les choses visibles et les choses invisibles. Des choses invisibles nous sommes instruits par les lumière de la raison et de la foi. Des choses visibles nous sommes instruits par les lumières de la raison, de l'imagination et des sens. Ces choses sont très bonnes suivant leur ordre. La raison est bonne. L'imagination est bonne. La sensibilité est bonne... Il n'y a que le désordre et l'abus qui soient mauvais. Les choses visibles ne doivent pas être séparées des choses invisibles. Toutes ensemble constituent l'univers de Dieu[1].

Professeur ! *dans votre classe,*
il fait parfaitement clair,

et la lumière qu'elle cube suffit excellemment sous l'abat-jour aux sages cahiers que les élèves engraissent de votre doctrine. Mais apprenez-le! l'homme est encore nu! sous le vêtement immonde, il est pur comme une pierre! Pour moi, le noir de votre tableau ne me suffit pas, ni ces maigres signes qu'y trace

1. « Religion et poésie », dans *Positions et Propositions, II,* Gallimard, éd.

la craie. Ce qu'il me faut, c'est le ciel noir lui-même! Ah! crever la fenêtre de tout mon corps! Ce sont les nations de l'Espace, l'affichage de l' « expression » incalculable pour l'heure! Tout est su, dites-vous, tout peut s'apprendre. La publication de l'ouvrage va être terminée; nous annonçons à nos souscripteurs les derniers tomes de notre Encyclopédie. Tout s'explique fort bien, et les œuvres de la nature ne sont qu'une démonstration, comme un tableau noir, des lois que je viens d'avoir l'honneur de vous exposer. Insensé, qui pense que rien peut s'épuiser comme sujet de connaissance, jamais! Je vous le dis : vous n'avez point tari le génie de sa liberté et de sa joie! La mer conserve ses trésors; Apollon entre encore aux forges du Tonnerre! Ouvrez les yeux! Le monde est encore intact; il est vierge comme au premier jour, frais comme le lait! L'inconnu est la matière de notre connaissance, il est le bien de notre esprit et sa chère nourriture. Les hommes antérieurs n'ont point endommagé notre droit, ils n'ont point réduit notre patrimoine. Les choses ne sont point comme les pièces d'une machine, mais comme les éléments en travail inépuisable d'un dessin toujours nouveau. L'homme connaît le monde, non point par ce qu'il y dérobe, mais par ce qu'il y ajoute : lui-même. Il fait lui-même l'accord qui est l'objet de sa connaissance, comme un clavier sur qui je promène les doigts[2].

... Les causes de la Décadence de l'Art sacré. Elles peuvent se résumer toutes en une seule : c'est le divorce, dont le siècle passé a vu la douloureuse consommation, entre les propositions de la foi et ces puissances d'imagination et de sensibilité qui sont éminemment celles de l'artiste. (...) La crise religieuse au XIX[e] siècle ne fut peut-être pas surtout une crise de l'intelligence, (...) ce fut la crise d'une imagination mal nourrie[3]. »

P. CLAUDEL.

2. « Connaissance du temps », dans *Art Poétique*, Mercure de France, éd.
3. « Lettre à Alexandre Cingria », dans *Positions et Propositions, II*, Gallimard, éd.

NOTE CONJOINTE SUR LA BIBLE ET L'IMAGINATION

Vérité et imagination.

Il n'y a pas pour l'homme de tâche plus haute ni plus urgente que la recherche de la vérité, dans la pensée et dans la conduite. Il est donc normal que l'homme qui lit la Bible y cherche avant tout la vérité. Que l'on considère la Bible comme parole de Dieu ou comme parole humaine, elle fait appel chez l'homme à cette faculté qui lui permet de saisir et d'apprécier la vérité : intelligence, raison, entendement, ou quelque autre nom qu'on lui donne. Si la Bible est parole de Dieu, la lecture croyante qui reconnaît cette origine aux livres saints n'est pas achevée tant qu'elle n'y aura pas « lu » le mystère de Dieu qui se révèle. *Fides quaerens intellectum.* La foi cherche l' « intelligence » (*intelligere = intus legere,* lire au-dedans, découvrir la vérité essentielle cachée sous les mots et les images). Si la Bible est parole humaine, il faut la soumettre aux critères de la « critique du témoignage »; la lecture croyante ou incroyante n'est pas achevée tant qu'elle n'aura pas assuré la raison que « la Bible a dit vrai ».

Il est donc normal que la Bible ait été scrutée par l'intelligence, que chacune de ses pages ait été soumise à l'investigation de la raison théologienne, à l'examen de la critique. De chaque texte, de chaque événement rapporté par un texte, il a fallu contrôler, préciser, dégager la vérité. L'instrument ration-

nel nécessaire, la « méthode de l'exégèse », a été patiemment perfectionné au long des temps et non sans crises. Et nous sommes aujourd'hui, nous dit-on, mieux armés que jamais pour découvrir la vérité biblique.

Quel est dans cette recherche le rôle de l'imagination? Il semble à première vue que ce soit celui d'un obstacle qu'il faut réduire ou contourner, au mieux d'un point d'appui provisoire dont il faut au plus tôt se dégager. La critique historique est soupçonneuse : elle aime que les témoins qu'elle interroge n'aient pas trop d'imagination. S'ils en ont — et ils en ont toujours — il convient de l' « éliminer » pour obtenir, chimiquement pur, le fait historique qu'ils racontent ou l' « essence » du message dont ils sont chargés. Si, comme il appert, les événements de l'histoire sainte et les doctrines bibliques ne nous parviennent pas dans leur nudité objective, mais sous les espèces de multiples « formes » et « genres littéraires », il convient de les réduire à cette objectivité. Distinguons les genres littéraires, faisons l' « histoire des formes ». Que toute poésie révèle la prose qu'elle contient, et toute prose son strict contenu objectif. Et la critique historique n'a de cesse qu'elle n'ait « démythologisé » la vérité de l'événement.

La raison théologienne, pour sa part, suppose accomplie cette réduction rationnelle des textes à leur contenu. Elle la suppose parfois telle un peu vite. Quoi qu'il en soit, elle aussi, mais pour d'autres motifs, exerce un contrôle sévère sur l'imagination. Elle prend au sérieux le précepte du Décalogue : *Tu ne feras pas d'images taillées*. Elle sait que le mystère de Dieu est au-delà de toute expression sensible, que les pensées de Dieu ne sont pas nos pensées, ni ses voies nos voies. Certes, elle se reconnaît, en tant que raison humaine, dépendante des sens et de l'imagination, et sait par cœur la leçon d'Aristote : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Mais la tâche propre qu'elle revendique est d'abstraire l'intelligible, d'extraire de la gangue des choses et des images le pur diamant des « vérités éternelles ». Elle ne peut s'arrêter à la métaphore, il lui faut l'énoncé strict du dogme[1]. Sans doute, la Bible est pleine d'images, et le

1. Le schéma *de Ecclesia* proposé aux Pères du Ier Concile du Vatican

théologien n'en refuse aucune. Mais l'idéal de la raison théologienne est de s'en affranchir, d'en dégager le concept (qu'il lui faudra de nouveau purifier par le jeu de l'analogie). L'imagination ne sera pour elle (si j'ose encore ici parler par métaphore) que la « fusée porteuse » qui aide au départ de la pensée et dont la pensée n'a plus que faire, une fois mise sur son orbite propre et libérée de la pesanteur terrestre.

Toutes ces précautions et toutes ces exigences de la raison sont légitimes et bienfaisantes, et la foi adulte, non seulement s'en accommode, mais y trouve le climat salubre où elle peut s'épanouir dans une pleine conscience d'elle-même. Il est bon de ne pas chercher dans la Bible l'amusement ou l'édification facile, mais de l'interroger sur sa *vérité*.

Pourtant, s'il faut « aller à la vérité avec toute son âme », prenons garde de ne pas réduire notre âme à ce que nous croyons être sa fine pointe, ni son travail à son exercice le plus raffiné. Et si la vérité elle-même faisait appel, non seulement à la raison critique, non seulement à l'intelligence spirituelle, mais à l'imagination ?

A cette question, la Bible donne la réponse. Il suffit de la lire pour se rendre compte que si elle exige de son lecteur le sérieux de l'intelligence et l'obéissance de la foi, l'imagination n'est pas congédiée pour autant. Il faut de l'imagination pour lire la Bible, parce qu'il en a fallu pour l'écrire.

La Bible, œuvre d'imagination.

La Bible, parole de vérité, est aussi œuvre d'imagination. Elle l'est à plusieurs titres. Et d'abord sous cet aspect primordial où

définissait l'Église, en termes voisins de l'Écriture, comme « corpus Christi mysticum ». On sait que ce schéma ne fut pas adopté. Parmi les raisons qui le firent écarter, il est curieux de noter qu'il parut à plusieurs Pères malséant de définir l'Église par une « métaphore ». Ainsi Mgr Dupanloup : « Non videtur expediens ponere tamquam fundamentum et cardinem totius hujus gravissimi schematis de Ecclesia ideam metaphoricam » (cité par R. AUBERT, *L'ecclésiologie au Concile du Vatican*, in *Le Concile et les Conciles*, Paris, 1961, p. 253, n. 13). Pas de place pour l'imagination dans les affaires sérieuses!

la Bible a *Dieu* pour auteur. Si « le style, c'est l'homme », le style de la Bible (non pas le détail de ses styles, mais son mouvement général, ses harmonies et ses dissonances) nous révèle quelque chose de l'Auteur divin. Il serait risqué de dire qu'il nous révèle l'imagination de Dieu, car on n'ose concevoir ce que seraient des « images » dans la connaissance divine. Les théologiens acceptent en revanche de parler des « idées divines », mais avec toutes sortes de précautions et de correctifs par rapport à ce que sont nos idées à nous, abstraites et accidentelles. Mais précisément, l'aspect par où l' « idée », en Dieu, échappe à l'abstraction et à l'accident superficiel, ce qu'elle a de concret, de créateur et de subsistant, nous pouvons en former quelque ébauche lointaine en recourant à ce que représente, en deçà et au-delà de la pensée claire, chez l'artiste et chez l'homme d'action, l' « imagination créatrice ». Cette puissance d'invention, cette irréductibilité à tout système clos, cet irrespect des « objets formels », ce libre jeu sur les divers plans de l'être au défi de l'équilibre et de la logique, cette réussite paradoxale, cette cohérence en profondeur et cette convergence dynamique qui surpassent les contradictions, voilà les traits qu'il faut reconnaître à l'Auteur de la Bible, histoire vécue et histoire racontée, « forme » et « fond ». Et le moins pauvre mot dont nous disposions pour évoquer tous ces traits ensemble, — sachant bien qu'en Dieu c'est encore autre chose, — c'est, dans notre langue : imagination.

Cette imagination, nous dira-t-on, c'est vous qui la projetez en Dieu, parce que vous la rencontrez dans la Bible qui est parole de Dieu, mais qui est aussi parole humaine. Il fallait bien que la Parole de Dieu passât par ce canal des mots, des choses et des images, et nous qui la recueillons devons par l'effort de notre raison et de notre foi la saisir dans sa vérité nue, remonter vers Dieu ce chemin que la pédagogie divine a descendu pour nous. Nous devons par l'étude patiente des « genres littéraires » que les auteurs bibliques ont reçus de l'ancien Orient et qu'ils ont eux-mêmes transformés, apprendre « ce que parler veut dire » pour ne pas nous laisser prendre aux prestiges de l'imagination, mais pour saisir, dans les récits, les poèmes ou les oracles de la Bible, le « fond » qui se cache sous cette « forme », la vérité révélée qui seule nous importe.

Oui et non. Certes, la lecture de la Bible doit rester fidèle à cette exigence de vérité que Dieu a mise en nous et que sa Parole doit satisfaire. C'est une affaire sérieuse. Mais peut-elle aboutir sans le concours de l'imagination ? Non : la Bible étant ce qu'elle est (parce que Dieu l'a voulu ainsi), nous allons découvrir que l'imagination, cette « maîtresse d'erreur », cette « folle du logis », est indispensable dans la recherche de la vérité biblique.

Le domaine imaginaire de la Bible.

Sans doute, l'imagination doit intervenir diversement dans la lecture des diverses parties de la Bible, parce que la Bible est elle-même diverse. *Multifariam multisque modis*. La Bible n'est pas un livre, encore moins un manuel ordonné, elle est, on l'a dit, une bibliothèque. Elle est aussi ce recueil d'archives publiques, ou ce « livre de raison » familial dont parle le P. Beaupère. Les ensembles de ce genre n'ont pas pour caractéristique l'homogénéité. Une bonne bibliothèque contient de la prose et des vers, des romans, des textes scientifiques, historiques, politiques. Des archives publiques livrent des recueils de lois, des pièces administratives, du cadastre, des registres d'état civil. Et quiconque a dépouillé des archives familiales — que ce soit par curiosité historique, par piété filiale, ou tout simplement pour y chercher ces introuvables reçus de la Sécurité Sociale que le fisc réclame aux héritiers — sait tout ce qu'on peut y trouver : le contrat de mariage des grands-parents, les titres de propriété de la villa de Gif-sur-Yvette, la poésie que le benjamin a lue pour la fête de l'aïeule, des articles de journaux sur l'exposition de 1900, la citation de l'oncle Hector à la guerre de 1914, les lettres d'amour de la tante Amélonde, le brevet de la pompe inventée par le cousin Marcel. De ce trésor, le père de famille tire du neuf et du vieux, et il est certain que ces divers documents parlent inégalement à l'imagination. De même, un regard attentif sur « *la* Bible » y découvre bientôt *des* livres, et dans ces livres des éléments dont le disparate évoque le célèbre *Inventaire* de Jacques Prévert, ou

pour prendre une comparaison plus adaptée, ce *filet qu'on jette en mer et qui ramène toutes sortes de choses* (Mt 13, 47). Par exemple : des recueils de lois (une bonne partie du Pentateuque), mais ces lois vont de l'absolu du Décalogue : *Tu ne tueras pas* (Ex 20, 18) aux détails d'un code pénal : la compensation des dommages causés par une bête vicieuse (Ex 21, 35-36). De l'histoire; mais ce terme d' « histoire » recouvre aussi bien la chronique précise et savoureuse des drames familiaux que vécut David (2 S 9-20 et 1 R 1-2) que la « geste » de l'Exode, aussi bien le minutieux journal de voyage de Luc, compagnon de Paul (par exemple Ac 27-28), que les aventures picaresques de Samson (Jg 13-16). Des généalogies (les premiers chapitres des Chroniques); des devis d'architecte (Ez 40-42); des mémoires d'entrepreneur (2 Ch 4, 11-18). Des récits romancés (Tobie, Judith, Esther). De la poésie, mais aussi différenciée que la poésie française de la Chanson de Roland à Rimbaud : le chant farouche de Débora et Baraq (Jg 5), le tragique poème de Job, des Psaumes de détresse et des Psaumes de gloire, les chants d'amour du Cantique. De la « sagesse » : des petits proverbes bien fignolés et des questions sans réponse; la sagesse traditionnelle de l'Ecclésiastique et la sagesse non conformiste de l'Ecclésiaste. Les prophètes : « La Parole de Yahvé fut adressée à » Moïse, Élie, Amos, Osée, Isaïe, Jérémie, et voici cette unique Parole aussi diverse que Moïse, Élie, Amos, Osée, Isaïe, Jérémie. Pour ne rien dire des Évangiles, de leurs sources et des intentions dans l'arrangement de ces sources que révèle l'étude attentive des Synoptiques ou de Jean.

Cette diversité comporte un triple enseignement. En premier lieu, on l'a dit, elle nous fait saisir en Dieu même, dans la Révélation que Dieu fait aux hommes, ce que nous n'osons pas appeler l'imagination divine. En second lieu, au niveau où la Parole de Dieu se fait parole humaine dans la Bible, elle manifeste que cette Parole use librement, chez les témoins qu'elle inspire, des puissances de l'imagination. Mais diversement et inégalement : il arrive que l'inspiration conduise l'inspiré sur le terrain des faits, nus et sans image, qu'il lui faut rapporter tel quels, ou des ordres stricts, qui ne supportent aucune interprétation. Il arrive même que le témoin croit avoir « des visions », et que le Seigneur le

ramène à la simple constatation de ce qui est : *Saisis de stupeur et d'effroi, ils s'imaginaient voir un esprit. Mais il leur dit : ... Voyez mes mains et mes pieds; c'est bien moi! Touchez-moi et rendez-vous compte qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai* (Lc 24, 38-39). Il arrive au contraire que l'inspiration laisse à l'imagination de l'auteur inspiré la bride sur le cou, et nous le voyons broder sur son canevas, faire des exercices de style et, si l'on ose dire, « en rajouter » (un exemple typique : ce que devient la « plaie des ténèbres » d'Égypte, Ex 10, 21-23, dans le *midrash* de Sg 17, 1-18, 4). Entre ces deux extrêmes, l'inspiration divine use de l'imagination humaine selon toutes les combinaisons où elle peut entrer, à plus ou moins haute dose, avec les autres ingrédients de la connaissance : intelligence et raison, théoriques ou pratiques, mémoire, invention, tradition; et elle assume pour cela toutes les façons de penser et d'écrire en usage dans l'ancien Orient, et en suscite quelques autres.

Lire la Bible avec son imagination.

De tout cela il résulte, en troisième lieu, que cette même puissance imaginative, dont nous soupçonnons l'origine en Dieu et que nous voyons à l'œuvre chez les écrivains bibliques, ne doit pas rester inactive chez le *lecteur* de la Bible. Pour aller avec toute son âme à cette vérité que la Bible lui promet, il fera bien de ne pas laisser inemployées les ressources de l'imagination. Il ne s'agit pas seulement de « prendre garde » à leur puissance, pour éviter de se laisser entraîner par leur fantaisie, pour réduire à force de saine critique et de raison théologienne les images de la Bible à leur « substantifique moelle » intelligible. Il s'agit maintenant d'en faire l'usage positif que Dieu lui-même ne dédaigne pas d'en faire; il s'agit de reconnaître *pour lui-même* le vaste domaine imaginaire de la Bible, de l'explorer et de le saisir *par* l'imagination.

L'imagination en effet joue plusieurs rôles, elle se situe à plusieurs niveaux de la connaissance et, suivant les cas, elle peut

y être indésirable (comme une distraction), utile mais d'une utilité relative et transitoire, nécessaire de façon permanente. Il faut apprécier à sa valeur chacune de ces interventions.

L'imagination est d'abord une *stimulation* de l'intelligence. Elle éveille l'attention. Si *Peau d'Ane* m'était conté, j'y prendrais un plaisir extrême. Après me l'avoir conté, un adroit professeur peut me rappeler aux choses sérieuses : « Que ne demandez-vous ce que Philippe fait? » La Sagesse divine n'a pas dédaigné cette modeste et efficace pédagogie, elle nous raconte des histoires, elle use à l'occasion de notre moderne « suspense » (voir les péripéties de l'histoire de Joseph, Gn 37-45).

Au-delà de ce simple éveil de l'attention, l'imagination aide l'intelligence en lui fournissant la *forme concrète* sur laquelle elle pourra s'exercer et saisir une vérité. L'histoire qu'on nous raconte « donne à penser », l'image qu'on nous propose oriente l'intuition intellectuelle dans un certain sens. Une leçon « se dégage » de l'histoire, une idée « se dégage » de l'image. Mais sans l'histoire ou l'image, la pensée n'aurait pas pris son élan. L'imagination prend ici pour la connaissance cette utilité transitoire que nous avons reconnue à la « fusée porteuse » qui place l'intelligence sur une certaine orbite, où elle pourra désormais, sans images, graviter selon ses propres lois. Ici se place le travail de la critique historique et de la raison théologienne : il leur faut, en effet, séparer le satellite de sa fusée, renvoyer l'imagination se brûler les ailes dans les couches denses de l'atmosphère; il leur faut « dégager » de la forme concrète qu'ils ont dans les textes bibliques le fait irréductible qui importe à l'événement du salut, ou la vraie notion qui nous fait saisir de loin quelque chose du mystère de Dieu. Il faut donc étudier, par exemple, la forme littéraire d'un récit, apprécier la part qu'y prend l'imagination (part variable suivant qu'il s'agit d'une chronique directe comme 2 S 9-20, de la mise en œuvre de traditions orales comme la geste d'Abraham, d'une combinaison de récits épiques comme ceux de l'Exode), mais non pas tant pour « éliminer » l'imaginaire que pour découvrir quels rapports il entretient avec le réel, par quel mécanisme l'imagination se réfère à l'événement pour nous en livrer la réalité. De même, la « méthode de l'histoire des formes » sera bienfai-

sante si en analysant les « formes » plus ou moins stéréotypées que la catéchèse chrétienne a données aux récits évangéliques, elle nous fait serrer de plus près l'irréductible vérité de ces récits[2]. De même encore, au plan cette fois de la réflexion théologique, quand il nous est dit que « Dieu se repentit » du mal qu'il voulait faire à son peuple, il nous faut bien dépasser l'image : la Bible elle-même nous y oblige, qui nous enseigne aussi qu'en Dieu *n'existe aucun changement, ni l'ombre d'une variation* (Jc 1, 17). Le « repentir de Dieu », c'est donc l'image révélée qui nous invite à tenir unies, dans la simplicité divine (et selon les ressources conjuguées que la *via causalitatis*, la *via remotionis* et la *via eminentiae* offrent à l'intelligence), les exigences contraires de la justice et de la miséricorde.

Mais ce n'est pas tout, et l'imagination n'a pas seulement, dans la connaissance humaine, ce rôle ancillaire et transitoire. L'imagination, avons-nous dit, fournit à l'intelligence la forme concrète d'où elle pourra dégager le vrai. Prenons garde que dans le champ de la connaissance humaine, il est de vastes domaines où ce dégagement n'est *jamais* achevé[3]. L'image est alors la gardienne permanente de la vérité qu'elle contient; on perdrait cette vérité en rejetant l'image.

L'imagination, puissance de vérité.

Cette nécessité de l'imagination paraît surtout dans les domaines où la connaissance resterait déficiente sans quelque *présence* de l'objet : présence humaine, présence de Dieu, présence de ces réalités où l'homme et Dieu se rencontrent. L'abstraction rationnelle, qui ignore la présence, laisserait alors échapper le

2. Encore faut-il, bien entendu, que la raison qui se livre à ces analyses et contrôles le fasse avec son honnêteté de raison, et ne se change pas en une contre-imagination, usant d'*a priori*, d'hypothèses de recherche dont on perd en route le caractère hypothétique, d'analogies non vérifiées...

3. Déjà, dans le dernier exemple donné, que resterait-il dans l'esprit de la conciliation intellectuelle des attributs divins (justice, miséricorde), si leur *exercice* ne nous apparaissait *concrètement*, pour soutenir la construction intelligible, dans tant de « repentirs » historiques de Dieu ?

réel concret sans le secours des sens, ou de la mémoire, ou enfin de l'imagination. Au scribe qui lui demande : *Que dois-je faire pour avoir la vie éternelle?* Jésus répond par le précepte de la Loi : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu... et ton prochain comme toi-même.* Mais l'autre, *voulant se justifier,* pose la question casuistique : *Et qui est mon prochain?* On connaît la réponse : *Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho...* Pour acculer la raison à la vérité concernant l'homme, il faut *imaginer* l'homme. Le bon Samaritain, voilà ton prochain.

Ainsi encore de la révélation du « Royaume ». A quoi bon le définir, si d'abord il n'*existe* pas pour nous? Mais *il en va du Royaume de Dieu* comme d'une graine, d'une lampe, d'un filet. La raison saisit la « pointe » de la parabole, elle peut la traduire en langage clair. Mais que deviendrait l'idée, si l'image n'était là pour la soutenir? Que saurions-nous du Royaume, si nous n'avions pas les paraboles du Seigneur, ou si, les ayant entendues, nous nous empressions de les oublier pour n'en garder que la « pointe », si nous réduisions les mystères de Dieu à des idées abstraites? La vérité est *dans* l'image, mieux que dans l'idée que nous en pouvons tirer.

Parmi ces domaines privilégiés où l'imagination demeure la condition de la connaissance, il faut compter l'histoire. Sans doute, si je demande à MM. Langlois et Seignobos de me définir *l'Histoire,* j'obtiendrai une notion où l'imagination sera, sinon absente, du moins sévèrement contrôlée; notion assez différente de celle qu'on pourrait dégager des récits de la vieille dame à qui l'on demande : « Grand-mère, racontez-moi *une histoire.* » Mais la véritable connaissance historique a des chances de se situer entre « l'Histoire » et « les histoires »; elle n'est ni le récit fait *pour* l'imagination, ni la science « objective » des faits prétendument dépouillée de toute imagination; car comment rejoindre le passé humain — à moins qu'il ne cesse d'être humain, et ne se réduise à une collection de dates et d'énoncés dépourvus de sens — si l'on ne retrouve de quelque manière la *présence* des hommes qui l'ont vécu[4]? Et comment retrouver ces hommes si l'on ne revit avec eux leur passé par l'imagination

4. Cf. H.-I. Marrou, *De la connaissance historique,* Paris, 1954.

(étayée sur les faits attestés par les documents, ces derniers eux-mêmes étant sainement « interprétés »)? S'il importe donc que l'histoire établisse avec rigueur les événements dont elle traite, il n'importe pas moins qu'elle les traite comme des événements, qu'elle y « participe », qu'elle soit donc de quelque manière, comme le voulait Michelet, une « résurrection du passé ». Or les manières d'y parvenir sont multiples, et le passé se survit pour l'esprit en diverses formes, qui vont du procès-verbal au mythe. En chacune d'elles, l'imagination a sa part. Et pour saisir le passé, l'imagination du lecteur doit s'accorder à l'imagination du conteur.

Si l'on ne peut sans imagination parvenir à la connaissance de l'histoire, à plus forte raison ne peut-on rien « comprendre » à la poésie. Car on n'a pas compris un poème lorsqu'on a traduit les vers en prose, les images en idées. C'est l'image qui reste présente à la mémoire poétique, c'est elle qui introduit l'esprit dans une sphère de connaissance plus haute et plus concrète que celle du concept. Tout cela est si évident[5] qu'on a presque honte à le redire. Et pourtant, que de commentaires bibliques où de patients professeurs s'ingénient à désamorcer la puissance explosive des images, à ramener aux sages catégories de la raison les thèmes lyriques des psalmistes et des prophètes!

La vie des formes imaginaires.

Ces professeurs ont une excuse : les obscurités d'un monde inconnu. Car si de nombreux textes ne livrent leur vérité qu'à l'imagination, il s'en faut que ce chemin vers la vérité par l'imagination soit le chemin de la facilité. Comme les étoiles, comme les atomes radioactifs, les formes concrètes que l'image propose à l'esprit vivent et meurent. Il y a une « vie des formes » (H. Focillon), et cette vie obéit à des lois mystérieuses. Les images meurent aussi. Celles qui ont été puissamment signifiantes pour l'imagination d'un siècle ou d'une civilisation peuvent ne plus avoir aucun sens pour des esprits venus plus tard ou soumis à

5. Notamment après H. Bremond, *La poésie pure* et *Prière et poésie*.

d'autres conditions d'existence. Une anthologie de l'humour mondial fournit de nombreuses occasions de ne pas rire à l'amateur le plus fervent des plaisanteries nationales. Il suffit parfois de cinquante ans pour qu'une œuvre artistique ou littéraire qui a soulevé son époque n'intéresse plus personne; elle retrouvera parfois, après quelque siècles, des affinités inattendues avec une sensibilité nouvelle.

Les formes bibliques n'échappent pas à cette loi. C'est devenu un lieu commun de remarquer que les images bibliques convoyées par la liturgie catholique ne sont plus parlantes pour l'homme de notre civilisation technicienne. Cette affirmation sommaire demanderait quelques précisions : par exemple « les images bibliques » y recouvrent commodément un domaine trop divers (on l'a vu) pour qu'on puisse porter à son sujet un jugement aussi global. Elle est pourtant utile en soulignant brutalement une difficulté constante et générale, celle de la communication. Existe-t-il un monde imaginaire fondamental, sous-jacent à toutes les variations, aussi constant que la nature humaine? Ou bien certaines formes de l'imagination ont-elles définitivement cessé d'être viables, comme le diplodocus? Quoi qu'il en soit, chaque génération humaine a son imagination spontanée, et les créations d'autres générations, si elles peuvent encore lui dire quelque chose, ne le feront pas sans un effort de traduction et d'introduction, bref sans une culture. On ne fera pas l'économie de cette culture.

Mais si la culture est faite d'information, elle est faite aussi de sympathie. L'érudition n'est pas la culture. Il n'y a pas de vraie culture sans générosité, sans volonté d'ouverture à autrui, sans un sens de la fraternité universelle. Et l'on voit que la foi vivante (qui s'épanouit en charité pour Dieu et pour le prochain) n'est pas moins nécessaire à la lecture imaginative qu'à la lecture théologique de la Bible. L'imagination comme l'intelligence a besoin de la *metanoia* évangélique; il lui faut sortir de soi et de son pré carré, pour entrer en communion avec Dieu, avec les prophètes et les apôtres, avec les hommes de tous les temps et du nôtre. *Si le grain ne meurt, il demeure seul.*

TH.-G. CHIFFLOT, O. P.

LA BIBLE, SOURCE DE L'IMAGINAIRE CHRÉTIEN

Que la Bible soit traditionnellement la source de l'imaginaire chrétien, il suffit, pour s'en convaincre, d'entrer dans une cathédrale : les vitraux, les chapiteaux des colonnes, les fresques éventuellement sont la plupart du temps des « illustrations », des « représentations » de scènes bibliques caractéristiques. Et, en dehors des églises, c'est dans une proportion très vaste que l'Écriture Sainte a suggéré des thèmes aux peintres, aux sculpteurs, aux imagiers chrétiens.

Mais les résultats de cette « inspiration » ne sont pas tous de même valeur : que l'on songe, par exemple, aux tentatives récentes faites pour traduire la Bible sous forme de *comics,* ou que l'on aille voir — si l'on en a le courage — les énormes spectacles fabriqués pour l'écran de cinéma par feu Cecil B. de Mille. C'est bien l'Écriture qui, à plusieurs reprises, a excité l'imagination du trop fameux metteur en scène hollywodien. Et il a même pris son travail très au sérieux puisqu'il avoue sans rire que, pour « faire éclater la majesté du Législateur et la vérité éternelle de la Loi », c'est-à-dire pour réaliser *Les dix commandements,* il a dû poursuivre des recherches qui l'ont « amené à consulter quelque dix-neuf cents livres et périodiques, à rassembler près de trois mille photographies, à utiliser les ressources de trente bibliothèques et musées : en Amérique du

Nord, en Europe et en Afrique[1] ». Pourtant le résultat de cet effort titanesque n'est que l'écrasement et l'anéantissement de la vérité spirituelle de l'Exode sous le matériel historique, un empâtement de l'image tel qu'aucune Révélation divine ne peut même plus être pressentie à travers elle.

Il y a image et image.

Des échecs aussi spectaculaires et aussi pitoyables semblent donner raison aux esprits chagrins qui vont gémissant contre notre siècle : la culture du livre serait en passe d'être détrônée par une civilisation de l'image, dont la nouveauté leur paraît scandaleuse et dégradante. Parlant de la sorte, ces critiques oublient tout simplement que, s'il est vrai que l'imprimé comme tel est en train de perdre de son importance, la domination du livre n'a jamais été qu'un court interrègne de quelques siècles dans l'histoire culturelle du monde où l'image a toujours joué un rôle prédominant. D'autre part, ils ne tiennent pas compte du fait qu'il y a image et image et que le livre lui-même paie son tribut à l'image, dans la mesure où il ne reconnaît pas la « raison pure » comme sa seule maîtresse.

Ceci, qui est vrai de n'importe quel livre, l'est encore beaucoup plus du Livre : la Bible ne peut pas être réduite aux dimensions d'un « imprimé ». Au commencement était, non pas le livre, mais la Parole : c'est une tout autre réalité spirituelle.

La Bible n'est pas un livre comme les autres. Inspirée par l'Esprit-Saint, ses dimensions sont sans commune mesure avec les ouvrages des hommes. La Parole de Dieu ne s'exprime pas seulement, en effet, dans des mots et des idées; elle se manifeste aussi à nous, sans s'y épuiser, dans les événements d'une histoire qui est sainte. Lorsque le Seigneur a voulu parler aux hommes, il a commencé par se constituer un peuple; et, par une lente pédagogie, il a mené ce peuple de Moïse à Jésus. La Bible

1. Dans l'introduction à l'ouvrage d'Henry S. Noerdlinger, *Moïse et l'Égypte. Documentation pour le film « Les dix commandements »*, Tours, 1957, pp. 2-3.

n'est pas autre chose qu'un recueil vivant de témoignages sur l'événement de l'Israël de l'ancienne et de la nouvelle alliance. C'est le livre de raison du peuple de Dieu, analogue à ces gros cahiers dans lesquels nos ancêtres consignaient non seulement les comptes de chaque jour, mais encore les principaux événements familiaux : naissances, fêtes, mariages, décès. D'ailleurs la coutume a existé longtemps — elle perdure même ici ou là, spécialement dans le protestantisme — de faire mention de ces événements domestiques sur les pages de garde des Bibles familiales.

Livre de raison du peuple de Dieu, la Bible est en même temps pour chacun de nous la Parole de Dieu, la Révélation de Dieu, source de vie.

C'est dire que les mots et les images de l'Écriture vont plus loin qu'eux-mêmes. Ils ont une résonance infinie. Ils sont porteurs d'un message de vie divine.

Les déracinés et les sentimentaux.

La raison humaine se cabre parfois devant les prétentions du Livre, comme Naaman le Syrien à l'ouïe du conseil que lui donne Élisée d'aller se baigner dans les eaux jaunâtres du Jourdain : « N'avons-nous pas nos Sommes de théologie et nos constructions doctrinales et ne sont-elles pas plus précises, plus respectueuses de la dignité de Dieu, que cet ouvrage étrange où la perle de la Révélation semble parfois noyée dans le chatoiement des couleurs et la familiarité presque scandaleuse de récits très orientaux ? »

Loin de nous la pensée de mettre en cause le nécessaire labeur de la raison humaine pour se saisir de la Révélation de son Dieu, pour penser les vérités de la foi et les organiser en une synthèse apaisante pour la faim de l'intelligence. Non seulement pareil effort est acceptable; mais il doit être mené à bien. Cependant il convient d'être lucide sur les dangers qu'il présente et auxquels des esprits nombreux ont succombé et succombent toujours. Elle se fourvoie la théologie qui prétend transcender le

vocabulaire et les « images » de la Bible au point de les prendre pour de simples tremplins ou de pures comparaisons, sans garder rien de leur suc nourricier. Elle n'est plus alors qu'une forme de rationalisme, sans racine vivante.

Le résultat de cette déviation est d'ailleurs de conduire à un deuxième excès qui constitue l'opposé du premier et qui n'est pas moins grave que lui. En réaction violente contre les « théologiens » coupés des sources d'eau vive et perdus dans le désert de leur ratiocination, des « spirituels » assoiffés se précipitent sur les eaux frelatées et se noient dans le sentimentalisme et la mièvrerie.

Qui osera dire que notre Occident n'a pas péché de cette manière depuis plusieurs siècles ? Face à face, une théologie rationalisante et une spiritualité d'images pieuses sont comme les deux branches brisées d'un grand chêne. Il faudrait les rapprocher l'une de l'autre ou plutôt les enter à nouveau l'une et l'autre sur leur tronc commun toujours vivace. Comment, en effet, redonner à une certaine théologie le sens et le respect du mystère et comment redonner à une certaine spiritualité une consistance vraiment chrétienne et évangélique, sinon en remontant à leur source commune : l'Écriture Sainte ?

La tiède imagerie saint-sulpicienne, signe visible d'une spiritualité sous-alimentée, et la construction théologique dépourvue d'intériorité sont aussi loin l'une que l'autre de la véritable Parole de Dieu. L'une et l'autre manquent de densité. Ni l'une ni l'autre n'ont pris au sérieux la Bible comme source nécessaire de l'imaginaire chrétien.

Les images dont Dieu s'est servi.

Seule l'Écriture acceptée dans sa totalité et son originalité peut garder la théologie du rationalisme et la spiritualité du sentimentalisme. L'effort chrétien ne consiste pas seulement, en effet, à puiser dans la Bible quelques idées sur Dieu ou quelques images émouvantes. Il faut, comme le dit très bien le P. Bouyer, « prendre la vérité chrétienne sous la forme où Dieu nous l'a donnée, telle qu'elle a été proclamée par ses messagers choisis.

Car Dieu nous a donné cette vérité sous une forme où elle est immédiatement assimilable par la vie de l'âme. En nous parlant, en effet, il veut nous faire vivre, et non point donner un aliment à notre pensée ou amuser notre imagination[2] ».

Car les mots et les images de la Bible ne sont pas comme les mots et les images ordinaires. Ils ont valeur symbolique. Ils sont des signes, riches d'un sens qui dépasse infiniment leur littéralité. On l'a récemment très justemment noté : « Il ne s'agit pas d'inventer des comparaisons, mais de prendre les images dont Dieu s'est servi pour nous instruire. Le progrès de la Révélation nous montre comment il faut, à travers leur matérialité, accéder aux valeurs spirituelles qui s'y trouvent à la fois cachées et manifestées. Ce sont des images empruntées à la *première création,* à ce monde qui passe, à ses joies, à ses fêtes, à ses institutions sociales et politiques; mais, pour avoir véhiculé l'espérance messianique de plus en plus purifiée, elles sont prégnantes de signification spirituelle[3]. »

Il est certes nécessaire de pénétrer dans le mystère des images de la Bible, d'en découvrir et d'en exprimer le sens profond, comme il est nécessaire de les purifier de ce qu'elles ont de trop « charnel », de trop « naturel » : la théologie, et surtout la théologie négative, s'emploie très utilement à ces tâches. Mais il serait naïf de se figurer que l'on peut exprimer tout le suc d'une image avec des mots. Il en est de si riches qu'elles sont au-delà de toute traduction ou transcription. Ceci est vrai tout simplement au plan profane (que l'on songe à certaines séquences cinématographiques devant lesquelles les critiques n'ont plus qu'à déposer la plume et à se taire); à plus forte raison est-ce vrai des images-symboles du livre inspiré.

Lecture biblique et lecture liturgique.

C'est la liturgie, expression la plus autorisée de la vie spirituelle de l'Église et de sa *lex credendi,* qui, les ayant enchassées dans son trésor multiséculaire, transmet aux croyants les

2. *Introduction à la vie spirituelle,* Paris, 1960, p. 28.

3. Frère Vincent Avel, *Le ciel. De l'imagerie matérialiste au mystère chrétien,* dans *Lumière et Vie,* n° 52.

plus belles pages et les images les plus riches de l'Écriture Sainte. En conséquence la toute première et l'essentielle lecture de la Bible est liturgique. Car la Parole de Dieu, précisément parce qu'elle est parole et non pas imprimé, doit d'abord être annoncée et proclamée. L'utilisation de l'Écriture est primordialement homilétique, parénétique, liturgique.

Mais il est normal que, pour préparer la liturgie comme pour prolonger dans leur cœur ses effets bienfaisants, les croyants soient invités et aidés à faire une lecture personnelle de l'Écriture. Si l'on veut que la Parole de Dieu parvienne jusqu'aux jointures spirituelles de l'âme et nourrisse l'homme tout entier de sa moelle, il faut réserver la possibilité d'une méditation silencieuse et personnelle de cette Parole.

A vrai dire, cette lecture n'est jamais véritablement individuelle. Elle est toujours ecclésiale de quelque manière. Même lorsque je suis seul dans ma chambre à méditer ma Bible, c'est dans l'Église et avec l'Église que je le fais.

Cette réalité ecclésiale de la lecture scripturaire donne son sens profond à l'exigence de l'Église catholique en ce qui concerne les éditions de la Bible : elles doivent comporter quelques annotations et remarques. Il ne s'agit pas de gloser la Parole de Dieu, de lui ajouter quelque chose, encore moins, bien sûr, de la corriger. Il s'agit d'aider le chrétien *hic et nunc,* celui de 1961 en l'occurrence, à se situer dans le grand courant traditionnel d'écoute de la Parole, à être au bénéfice de la méditation séculaire de l'Église.

Un mouvement qui se propage à l'heure actuelle, en renouant d'ailleurs avec une ancienne coutume, revêt la même signification profonde : il consiste à placer la Bible — une belle Bible — sur un lutrin, dans l'église, à la disposition des fidèles qui viennent y puiser leur inspiration et y nourrir leur méditation. Placer ainsi le livre de l'Écriture dans l'église c'est signifier qu'il n'y a véritablement de lecture biblique qu'ecclésiale : que le chrétien individuellement pris ne peut pas s'emparer, pour lui tout seul, de la Parole de Dieu, et lui faire dire n'importe quoi. Non pas que chaque chrétien n'ait pas à s'assimiler personnellement la Parole de son Dieu, mais seule l'Église peut le conduire, avec l'Esprit-Saint, dans la compréhension la plus profonde de cette Parole.

Les deux sources.

Ces belles Bibles de lutrin sont placées souvent près de l'autel du Saint-Sacrement. Y a-t-il meilleure façon d'illustrer le fait que notre vie chrétienne s'abreuve à deux sources spirituelles : le Corps du Christ livré dans l'eucharistie, la Parole de Dieu offerte dans le Livre ? Parole et sacrement : réalités chrétiennes à jamais inséparables. Toute forme de christianisme qui privilégierait un aspect au détriment de l'autre serait déformation. Il n'y a pas plus de Parole sans Sacrement que de Sacrement sans Parole.

La mise en regard de l'Écriture et de l'Eucharistie fait en tout cas partie de la tradition chrétienne la plus classique. L'*Imitation de Jésus-Christ* se plaît à tracer entre elles un parallèle : « Je sens qu'en cette vie deux choses me sont au plus haut point nécessaires, sans lesquelles cette vie misérable ne saurait être supportée. Renfermé dans la prison de ce corps, j'avoue manquer de deux choses, à savoir : de nourriture et de lumière. C'est pourquoi tu m'as donné, à moi infirme, ton Corps sacré pour la réfection de mon âme et de mon corps et tu as mis ta Parole comme un flambeau devant mes pas. Sans ces deux choses il m'est impossible de vivre comme il convient, car la Parole de Dieu est la lumière de mon âme et ton Sacrement, le pain de vie. On peut les appeler les deux tables placées de chaque côté dans le trésor de la sainte Église[4]. »

Bien des siècles avant l'auteur de l'*Imitation,* saint Augustin avait souligné le parallélisme de ces « deux tables » : « Je vous demande, mes frères, laquelle de ces deux choses vous semble de plus grande dignité, la Parole de Dieu ou le Corps de Jésus-Christ ? Si vous voulez être dans le vrai, vous répondrez sans doute que la Parole de Jésus-Christ ne vous semble pas moins estimable que son Corps; ainsi donc, autant nous apportons de précautions à ne pas laisser tomber à terre le Corps de Jésus-Christ qu'on nous présente, autant nous en devons apporter pour ne pas laisser tomber de notre cœur la Parole de

4. L. IV, chap. XI.

Jésus-Christ qu'on nous annonce, parce que celui qui écoute négligemment la sainte Parole n'est pas moins coupable que celui qui laisse tomber par sa faute le Corps même de Jésus-Christ[5]. »

En plaçant ainsi le livre de l'Écriture dans l'église on renoue tout simplement, nous le disions, avec une coutume ancienne. En voici un exemple du XIV[e] siècle : dans son testament, daté de 1378, le chancelier de l'évêché d'York, Thomas de Farnilaw, demande que ses Bibles et ses concordances soient données à l'église de Newcastle « pour y être attachées par une chaîne et mises à la disposition du public ». Il ajoute d'ailleurs qu'il fait ce geste « pour le grand profit de son âme ». Et Mgr Besson, qui rapporte ce fait, commente : « On considérait, en effet, comme un acte méritoire de placer la sainte Écriture dans des endroits accessibles à tous[6]. »

La mention des chaînes a été parfois la cause d'une bien étrange méprise. « On crut, en des temps rapprochés des nôtres, écrit encore l'ancien évêque de Lausanne, Genève et Fribourg, que les Bibles jadis étaient entourées de chaînes pour que nul ne pût les ouvrir. La vérité c'est que, dans les bibliothèques d'autrefois et même dans les chœurs d'églises, les livres les plus courants — les Bibles aussi bien que les autres — étaient souvent retenus par une chaîne fixée à la muraille ou au lutrin. Cette disposition permettait au lecteur de prendre le volume, de le lire à sa guise, mais non de l'emporter. » La pratique s'est d'ailleurs maintenue : mais aujourd'hui ce sont moins souvent des Bibles que des annuaires téléphoniques ou des bottins mondains que nous trouvons à notre disposition!

Se croire meilleur pédagogue que Dieu?

L'idée d'enchaîner les Bibles pour empêcher le tout venant de les ouvrir se retrouve aujourd'hui chez des hommes qui,

5. C'est Bossuet qui cite ce texte dans son second sermon pour le 2[e] dimanche de Carême sur la Parole de Dieu (*Œuvres*, éd. Lachat, t. IX, pp. 114-116).

6. Mgr Besson, *L'Église catholique et la Bible*, Paris, 1931, p. 69.

estimant que l'Écriture contient des pages dangereuses, voudraient en interdire la lecture ou au moins ne pas l'encourager. N'est-ce pas là faire preuve d'un manque de confiance en la pédagogie de Dieu ? Si l'on croit vraiment que la Bible est l'œuvre du Saint-Esprit et qu'elle constitue comme le carnet de bord de l'éducation d'Israël, n'est-il pas présomptueux de se croire meilleur pédagogue que Dieu ou de faire comme si l'expérience du peuple hébreu n'avait plus rien à nous apprendre ? D'ailleurs si l'on est convaincu que des chapitres de l'Écriture sont de nature à troubler certaines consciences mal formées, ne serait-il pas sage de se dire que c'est précisément la méditation dans une église, devant la grande Bible du lutrin, qui donnera son caractère religieux à une lecture qui par elle-même pourrait ne revêtir, de la part de celui qui la fait, qu'un caractère de curiosité profane. Comme l'a écrit le cardinal Richaud : « Lire ou feuilleter les pages de la Bible du lutrin dans un esprit de foi et de recueillement ne peut qu'apporter à l'âme la lumière et la grâce du Seigneur[7]. »

C'est dans cet esprit sans doute que déjà bien des évêques ont encouragé dans leur diocèse l'installation de ces « Bibles ouvertes ».

« Face à la propagande des sectes » : c'est le titre d'une lettre pastorale collective des évêques suisses (14 juillet 1959). On y lit cette invitation pressante : « Qu'il serait réconfortant de voir dans nos églises, ainsi que cela se faisait autrefois dans l'ensemble de la chrétienté, l'Écriture Sainte placée en évidence tout près de l'autel du Saint-Sacrement! Le livre serait ouvert. Les fidèles en adoration devant le Saint-Sacrement pourraient s'en inspirer pour faire oraison. »

Quelques mois plus tard, à l'inauguration de l'exposition biblique de Genève (18 mars 1960), Mgr Charrière, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg, faisait sienne cette exhortation : « Comme symbole de notre volonté de donner à la Bible la place qui est la sienne, je réitère avec instance un vœu formulé par l'ensemble des évêques suisses dans leur dernière lettre pastorale : que la Bible soit placée à la place d'honneur, ouverte, dans chacune de nos églises, ainsi que cela se faisait autrefois. »

7. Cf. *La Vie Spirituelle*, mai 1960, p. 568.

Peu de jours auparavant, le 7 février, dans une autre ville de Suisse, à Sion, au cours d'une cérémonie solennelle de bénédiction et d'hommage, présidée par l'évêque du lieu, Mgr Adam, la Bible avait été installée dans la cathédrale, près de l'autel du Saint-Sacrement.

Des cérémonies analogues ont eu lieu dans d'autres sanctuaires.

*
* *

Ouverte dans l'église parce qu'elle n'a d'existence véritable et de signification pleine que dans l'Église, l'Écriture est offerte pour nourrir la prière et la vie chrétienne. Située au point de jaillissement et de rencontre de la théologie et la spiritualité, elle est, à côté de l'eucharistie et en parallélisme avec elle, la source vivifiante. Pour aider à appréhender des réalités spirituelles qui dépassent infiniment les pauvres mots et les pauvres concepts humains, elle propose, en ses pages inspirées, des symboles éclatants ou des images simplement quotidiennes auprès desquels les vitraux les plus flamboyants et les sculptures les plus ornées ne seraient qu'œuvres mortes s'ils ne tentaient d'en rendre perceptible quelque lointain reflet.

René Beaupère, o. p.

HISTOIRE SAINTE ET VIE SPIRITUELLE

Renouveau de la catéchèse.

Recueillant le fruit d'une dizaine d'années d'expériences et de réflexions, les « Journées nationales d'enseignement religieux », au terme de leur dernière session (février 1961), ont défini dans des énoncés d'une parfaite et lumineuse vigueur les principes, les lois, les règles pédagogiques de la catéchèse. Émanant en quelque sorte de la Parole de Dieu en acte dans l'humanité, la catéchèse se présente dans la coulée même d'une *histoire,* de l'histoire du salut telle qu'elle est racontée dans la succession des *faits* bibliques. Le catéchiste ne doit donc pas voir dans les récits bibliques de simples anecdotes destinées à illustrer une doctrine préétablie; dans la présentation des personnages, il ne se contentera pas de dégager les attitudes spirituelles, mais il manifestera leurs rapports effectifs avec l'histoire dont le Christ est le centre et sera la consommation; il ne construira pas des développements théoriques, mais partira des *faits,* des récits présentant des *événements,* pour atteindre à l'intelligence du mystère, qu'incluent ces faits et ces événements.

Autant de mots, autant de principes, autant de règles qui impliquent que le mystère chrétien n'est pas d'abord un système de pensée, fût-il accroché à une révélation, mais une série de faits se déroulant dans une histoire dont la Bible est le message toujours actuel. Ce renouveau sensationnel de la catéchèse — objet et pédagogie —, hors des formules intemporelles et extra

scripturaires des « catéchismes » dits traditionnels, est l'un des beaux fruits du mouvement biblique, pénétrant désormais dans le tissu de la pédagogie élémentaire des chrétiens.

Renouveau du sens de l'histoire.

Or il se trouve que ce redressement coïncide, sur le plan de la culture profane, avec une sensibilité nouvelle de la réalité de l'histoire, comme étant, dans le progrès de la civilisation, une composante de la condition humaine. L'homme certes a une nature définie, dans son âme et dans son corps, dont on peut connaître les lois permanentes et régulatrices; mais il ne peut être effectivement connu, dirigé, organisé — y compris dans son intériorité —, que dans le déroulement des phénomènes collectifs qui de toutes parts le conditionnent, entrant en quelque sorte dans la trame de sa vie la plus personnelle. Les sciences humaines comportent, toutes ensemble et chacune en particulier, une « histoire », dans laquelle il semble que la genèse du cosmos lui-même prend un sens intelligible.

Coïncidence du réveil évangélique chrétien et du sens de l'histoire de l'humanité ? Mieux que coïncidence accidentelle, c'est là une cohérence profonde, telle qu'elle se peut observer, dans tous les domaines, entre la nature et la grâce, dans l'unique plan de Dieu. Et de même que, dans l'Église, au cours des siècles, le recours des croyants à telle ou telle philosophie rationnelle pour élaborer une intelligence de leur foi, a abouti à une « théologie » des réalités terrestres, ainsi la mise en œuvre, dans la connaissance réfléchie de l'économie du salut, des lois et des méthodes de l'histoire, aboutit aujourd'hui, non sans prototypes dans le passé, à une « théologie de l'histoire ».

Peut-être certains lecteurs de *La Vie Spirituelle* n'enregistrent-ils que de loin, comme hors de leur portée, de leur souci de perfection, des exercices de leur vie contemplative, les recherches qui se développent dans la théologie de l'histoire, comme jadis dans la théologie spéculative. Point n'est besoin certes d'en-

trer dans des controverses délicates, dans l'un et l'autre cas. Mais dans l'un et l'autre cas, ce serait une erreur (et une illusion) de croire que la « spiritualité », comme on dit, est indépendante des courants de pensée, et peut se développer dans son domaine propre selon des lois incommensurables à ces savoirs spécialisés. Ici, la matière même de la vie spirituelle est « historique »; et, pour relever d'une histoire sainte, elle n'en est pas moins historique, et pas seulement comme de simples anecdotes illustratives, ou une occasion de définir des attitudes spirituelles. Autant dire (pour reprendre le problème de la catéchèse signalé au départ) que le catéchiste, en œuvre de transmission et d'éducation de la foi, pourrait se dispenser (c'est, hélas! ce qui est arrivé) de connaître l'histoire sainte, le déroulement biblique de la Parole de Dieu.

« *Approches d'une théologie de l'histoire* ».

Voici paraître précisément un opuscule qui, sous le titre modeste *Approches d'une théologie de l'histoire,* peut procurer à tous, moyennant quelque effort de réflexion, avec une information sur les controverses en cours, les éléments d'une théologie de l'histoire, indispensable à une pleine doctrine de la vie spirituelle. C'est le recueil de quatre essais, purement occasionnels dans leur publication, mais parfaitement homogènes dans leur construction intérieure : le P. Chifflot a eu grande raison de les réunir là[1], car ils seraient presque inaccessibles dans les revues où jadis ils furent publiés, et ils n'y manifesteraient pas leur unique doctrine.

Quatre questions.

De fait ils répondent à quatre questions, ils envisagent quatre aspects, dans l'élaboration d'une théologie de l'histoire :

1. Th.-G. Chifflot, *Approches d'une théologie de l'histoire.* Éd. du Cerf, Paris, 1960, 132 pp.

1. Si la Bible est une histoire, une histoire qui continue, si le chrétien vit dans le temps le mystère du Christ, qu'est donc ce temps sacré de la Bible, ce temps du chrétien, évidemment vécu dans le temps terrestre des hommes, mais déjà pénétré de l'éternité, d'une éternité coexistante au temps. Un ouvrage célèbre d'O. Cullmann, *Christ et le temps* (Paris, 1948), est l'occasion d'une première réflexion, au principe même de l'historicité de la Parole de Dieu.

2. Si la fin des temps doit voir la consommation du royaume de Dieu, et donner son sens chrétien à l'histoire qui la prépare, quelle valeur peut avoir ce temps terrestre, échaffaudage provisoire d'un au-delà qui semble d'avance disqualifier les contingences de ce monde, de ce monde pécheur. Ici la réflexion est provoquée (au sens psychologique d'une « provocation »!) par une étude, *Christianisme et eschatologie* (1948), du P. Bouyer, qui depuis a largement et fructueusement élaboré ce thème.

3. Si l'intelligence de la foi, dans le croyant adulte, se construit une théologie, une « science » théologique, pareille élaboration spéculative n'implique-t-elle pas une évacuation de la dimension historique, une évasion hors du terrain des faits bibliques de la révélation ? A faire de la *théologie,* n'est-on pas amené à perdre la réalité de l'*économie* du salut? Le cas de saint Thomas d'Aquin, composant une somme où le contenu évangélique du mystère de l'Incarnation est reporté, en troisième partie, comme après construction faite, est significatif. Le P. Chifflot mène là, avec une ferveur qui me touche, fraternelle mais aussi intellectuelle, un dialogue à partir de mon *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1950.

4. Enfin — et nous sommes alors dans la vivacité presque polémique des controverses en cours, autour de l'œuvre du P. Teilhard de Chardin —, si l'histoire de l'homme embraye sur l'histoire de l'univers, même physique, quelle sera la conjonction des deux domaines ? et comment le devenir du monde, du monde en évolution, du monde en construction par l'homme, entrera-t-il dans l'économie surnaturelle du salut ? En vérité, les options prises face au grand œuvre du célèbre jésuite manifestent précisément que les clivages se prennent, vis-à-vis de cette

interprétation de la science de l'univers, à partir de « spiritualités » plus ou moins conscientes.

Magnifique matière, on le voit, et ces « approches » d'une théologie de l'histoire composent en réalité, dans une rare magnanimité intellectuelle, un itinéraire lumineux pour parcourir le champ d'une théologie que les spirituels ne peuvent ignorer, sans une grave anémie, sur l'objet même de leur contemplation. Si les catéchistes sont invités à prendre pied et à trouver inspiration dans le sol historique de la Parole de Dieu, les chrétiens dits spirituels doivent, selon la même requête et par une méthode analogue, ne pas s'enclore dans une contemplation abstraite, dont l'intériorité évacuerait le réalisme objectif d'une réflexion théologique sur l'histoire humaine.

Il n'est pas question d'analyser ici, dans leur suite, ces quatre essais. Nous voudrions, au bénéfice des lecteurs, en dégager les lignes intérieures, vigoureuses dans leurs décisions autant que dans leurs expressions, quitte à ce que joue, là comme ailleurs, la diversité des « écoles » de spiritualité comme de la théologie.

Réalité du temps.

Première décision : la réalité du temps, de l'histoire, dans une connaissance, élémentaire ou élaborée, du mystère chrétien. C'est la commune adhésion de ces quatre essais, affrontés pourtant à des mesures différentes de cette historicité. Là-dessus, c'est la conception même du « mystère » qui doit être déterminée, et, pour beaucoup sans doute, corrigée, chez tous ceux pour qui le mystère de la Parole et du Christ se présente soit comme un absolu « spirituel », soit comme une « doctrine » à méditer conceptuellement (et cela va souvent ensemble). Le mouvement biblique et le mouvement liturgique, aujourd'hui si fortement accrédités dans l'Église, s'inscrivent en faux contre ce « spiritualisme », contre cet « éternisme », contre cet idéalisme de fausse scolastique. Le chrétien n'est pas dans l'éternité. En somme, docétisme inconscient, dans la mesure où s'estompe une incar-

nation dont le temps est un des indices de réalité humaine, qu'il s'agisse de la Parole dans l'histoire sainte, qu'il s'agisse du Christ lui-même. Spiritualité biblique et liturgique, spiritualité « objective », qui, sans en méconnaître la vérité, délimite les valeurs psychologiques d'une vie intérieure. Spiritualité communautaire, s'il est vrai que toute histoire est le fait d'une collectivité, et que l'histoire sainte est d'abord l'histoire du peuple de Dieu en marche; l'individualisme, même s'il s'habille du respect de la personne, selon le vocabulaire à la mode, ne prend consistance que dans l'incorporation au Corps du Christ qu'est l'Église.

Présence de Dieu.

Deuxième décision. Ce temps humain est comme transfiguré par le mystère de Dieu qui y est « présent », non seulement en divinité transcendante, mais en humanité, depuis qu'il est devenu, lui, l'Éternel, un personnage de l'histoire. Cette histoire demeure une histoire; mais elle est récapitulée dans l'éternité, qui lui donne son « sens ». Dialectique où l'on ne peut se fixer sur l'un des termes. Les uns sont plus sensibles à la continuité de l'histoire et de l'au-delà de l'histoire; les autres insistent sur la discontinuité, sur l'insurmontable dualité entre le monde et le royaume de Dieu : le chrétien n'a qu'à traverser le monde, la palme du martyre à la main. Entre le P. Bouyer et le P. Teilhard, entre les hardiesses évangéliques opposées de l'un et de l'autre, le P. Chifflot, sans céder à l'illusion des Chrétientés successives, y compris celle des « chrétiens-sociaux » qu'accable le P. Bouyer, donne consistance chrétienne au chrétien-dans-le-monde, sans attendre la catastrophe eschatologique.

Théologie, incarnation et intelligence.

Troisième décision. Précisément parce que l'Évangile a consistance dans le monde et dans l'homme, l'homme fait de cet Évan-

gile chair et sang, entendez qu'il parle humainement la Parole de Dieu, portant ainsi à son extrémité logique l'initiative de Dieu, parlant, pensant humainement. La théologie incarne la pensée de Dieu dans une construction de l'intelligence. On a tout dit sur cette opération, dont saint Thomas d'Aquin fut, au regret de plusieurs de son temps et de tous les temps, le maître. L'*économie* temporelle du Christ est ainsi lue, pensée, expliquée, contemplée, dans une *théologie* qui en donne les « raisons », au-delà des faits bruts. L'incarnation, y compris l'incarnation continuée dans l'Église par l'Esprit, est la « voie » qui mène au Père (non simple « moyen », mauvais mot philosophique, que j'avais employé, et qui n'est tolérable que s'il signifie médiateur, médiation du Christ).

Pour finir, j'inviterais le lecteur ainsi mis en goût à méditer sur les rapports du temps *biblique* et du temps *liturgique*, au nœud de ces deux réveils dans l'Église, dont nous parlions tout à l'heure. Biblistes et liturgistes, éveillés chacun à leur manière et chacun dans leur secteur, se rencontrent; et, dans les conclusions des « Journées nationales de l'enseignement religieux », il est expressément demandé au catéchète de ne pas séparer la Bible de la Liturgie. Entendu. Mais quel problème! et quel équilibre différent, dans l'ambiguïté précisément du temps (sacré), dont la présence du mystère — présence de la Parole de Dieu, présence symbolique du mystère liturgique — disjoint les limites et les structures. Les initiés reconnaîtront ici le P. Chifflot, metteur en œuvre de la *Bible de Jérusalem*. En tout cas, la liturgie cosmique du P. Teilhard ne doit pas être évacuée, comme si elle était étrangère sous la seigneurie du Christ affirmée par la Pâque, dont la liturgie vécue nous rend contemporains[2]. Car la créature gémit, comme en enfantement, dans l'espérance de participer à la liberté de la gloire des enfants de Dieu (Rm 8, 17-25).

2. Ne manquons pas l'occasion de mentionner le dernier cahier de *La Maison-Dieu*, n° 65, qui précisément est consacré à la liturgie et au temps.

Un bon test.

Au cours d'un de ces essais, le P. Chifflot parle, avec humour et avec sévérité, de l'attrait, en somme assez commun, des attitudes extrêmes, où nous pourrions trouver une sorte de compensation esthétique à beaucoup de médiocrités consenties dans la pensée et dans l'action. Ces attitudes extrêmes dénaturent le mystère chrétien, dans son unité comme dans sa complexité. Une théologie de l'histoire est un bon test pour mesurer le subtil équilibre des ressources spirituelles et intellectuelles de la foi en travail d'intelligence de ce mystère. Non seulement elle doit mettre en œuvre les méthodes si différentes que requièrent faits, textes, concepts, raisonnements, mais elle se fixe sur une perception organique où la réalité du temps soutient en quelque sorte la vérité éternelle. Les « approches » du P. Chifflot se succèdent, s'accordent, se confortent, non seulement par l'heureux concours des différentes méthodes de la pensée en œuvre du mystère chrétien, mais plus profondément par l'unité d'une perception où le sens de l'engagement temporel, en pensée comme en action, est garanti par la « présence » du mystère, là même où ce sens de l'histoire garantit le mystère contre l'idéalisme des intellectuels. Ceux-là même qui poursuivraient d'autres équilibres, dans la diversité des demeures chrétiennes, ne contesteront pas l'euphorie — en grâce et en nature — de cette théologie, où le réalisme évangélique et l'humaine santé sont signes de vérité!

M.-D. Chenu, o. p.

LES IMAGES DE LA LITURGIE ET NOTRE FOI

Lorsqu'il s'adressait aux foules, le Christ parlait le plus souvent en paraboles ou provoquait l'étonnement de ses auditeurs par ses miracles; c'est seulement dans ses conversations avec ses disciples et, dans certains cas, avec les Pharisiens, qu'il s'exprimait sans recourir aux comparaisons.

De la même façon, l'Église, pour instruire et former l'ensemble des fidèles, emploie habituellement un langage qui comporte beaucoup d'images et qu'accompagnent nombre de gestes symboliques; seuls, ou presque seuls, les théologiens et les apprentis théologiens s'exercent à parler de Dieu en termes abstraits, sacrifiant la poésie à la rigueur scientifique.

Sous des formes multiples, l'image occupe dans cette « didascalie de l'Église » qu'est la liturgie une place dont l'importance ne nous échappe que parce que l'accoutumance fait de nous des hommes ayant « des yeux pour ne pas voir et des oreilles pour ne pas entendre ». S'il nous arrive, parfois, d'ouvrir les yeux et les oreilles, nous voilà aussitôt submergés sous le flot des images, et amenés à nous poser un certain nombre de questions : d'où viennent ces images ? quel rôle jouent-elles dans la liturgie ? quel rapport ont-elles avec notre foi ? ont-elles encore une valeur pour les hommes d'aujourd'hui ? De la réponse, théorique et pratique, donnée à ces questions, dépend pour une large part une juste interprétation, et donc un bon usage, de l'imagerie liturgique. Les pages qui suivent essaieront de réunir quelques éléments de solution.

Provenance des images de la liturgie.

Les images abondent dans tous les rites de la liturgie. Dès qu'on y prête attention au cours d'un office, on les voit surgir à chaque pas, jaillissant des psaumes, des lectures ou des oraisons, ou bien apparaissant entre les mains du célébrant et de ses acolytes pour se répandre ensuite dans la nef.

Mais en même temps le chrétien d'aujourd'hui se sent quelque peu dépaysé, et transporté dans un monde lointain. De fait, la plupart des images de la liturgie viennent de la Bible et donc de l'Orient d'il y a deux ou trois millénaires. Le Psautier et l'Évangile, les deux livres lus quotidiennement par la liturgie, nous ramènent à une civilisation sémitique, où l'homme vit en étroit contact avec la nature, essayant de se servir ou de se préserver de forces qui l'effraient, s'adonnant de façon habituelle à la guérilla et à la chasse, à l'élevage et à la culture. Surtout, ils nous ramènent à une mentalité où les moyens de concevoir et d'exprimer diffèrent sensiblement des nôtres : pour le Sémite, comme d'ailleurs pour tout Oriental, entre intérieur et extérieur, entre spirituel et matériel, la dissociation reste embryonnaire. Sentiments et idées ne sont perceptibles et donc n'existent que dans la mesure où ils se manifestent par les gestes et l'attitude. Ce que nous appelons la vie de l'esprit, il l'appellerait plutôt la vie du cœur, de la bouche, des yeux ou des mains.

Issues pour la plupart de la civilisation et de la mentalité bibliques, les images de la liturgie se trouvent liées par ailleurs à l'économie méditerranéenne. Ceci vaut en particulier des produits naturels employés pour les sacrements et pour d'autres rites : le vin nécessaire à l'eucharistie, l'huile requise pour quatre sacrements sur sept, les palmes et les rameaux d'olivier, l'encens, ne se recueillent que dans un périmètre assez limité. Cet enracinement géographique de la liturgie a l'avantage de nous rappeler que la grâce ne nous vient pas directement de Dieu, mais par le Christ qui a vécu dans un pays déterminé et a utilisé les produits de son pays. Il a en revanche l'inconvénient, au moins en certaines parties du globe, d'obliger à employer comme signes

et comme images des éléments matériels dont les indigènes ne se servent jamais et donc qui n'évoquent rien à leurs yeux. Les Esquimaux, qui ignorent le pain, ont obtenu de remplacer dans le *Pater* « notre pain quotidien » par « notre poisson quotidien ».

Enfin quelques images, relevant d'ailleurs du cérémonial plutôt que de l'action liturgique en ce qu'elle a d'essentiel, ont été empruntées au protocole romain ou à l'étiquette de la cour impériale. C'est le cas d'un certain nombre de rites destinés à manifester le respect ou l'honneur rendu à une personne ou à une chose, tels que l'usage d'encenser le prêtre, l'autel ou l'Évangile, de porter des cierges en tête d'une procession, de se couvrir les mains d'un voile pour porter un objet sacré. D'autres s'y sont ajoutés, qui viennent du rituel germanique de la féodalité, tels que le fait de mettre ses mains jointes entre les mains de celui à qui on promet obéissance.

Et les autres cultures ?

Les images que nous rencontrons dans la messe, dans les sacrements ou dans l'office sont donc presque toutes d'origine sémitique et méditerranéenne. Ce lien entre la révélation et sa formulation, entre l'action liturgique et les formes de sa célébration, doit-on le considérer comme nécessaire ou comme contingent ? La liturgie, qui n'a presque rien intégré des images qu'auraient pu lui fournir d'autres cultures et d'autres pays, pourrait-elle un jour les accueillir et les sacraliser à leur tour ? La question s'est toujours posée aux missionnaires, mais elle se pose aussi, et se posera de plus en plus, dans l'Occident dit chrétien.

On ne aurait y répondre sans établir une distinction. Distinction entre une série d'images qui font partie de la révélation elle-même, qui sont le support choisi par Dieu pour la communication de son message ou la transmission de sa vie, et une autre série d'images, qui ne font pas partie de la révélation, mais que la Bible ou la pratique de l'Église nous proposent à titre d'illustration et d'exemple, pour éclairer notre foi ou stimuler

notre ferveur. Lorsque le Christ nous enseigne que Dieu est son Père et notre Père, lorsqu'il déclare que nul n'est sauvé s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, lorsqu'il prend le pain et le vin pour être le sacrement de son corps et de son sang, ces images doivent être tenues pour intangibles, parce que Dieu lui-même les a choisies pour mettre à la portée de l'ensemble de l'humanité une réalité qui dépasse notre entendement. Mais lorsque la Bible compare l'Esprit du mal à un serpent ou que l'Église nous prescrit de nous agenouiller pour prier, rien ne nous empêche de penser que sous d'autres latitudes des images et des attitudes différentes pourraient mieux convenir pour exprimer les mêmes idées et les mêmes sentiments.

La rencontre de la liturgie avec de nouvelles cultures devrait, semble-t-il, entraîner un certain renouvellement des images dont on ne peut dire qu'elles fassent corps avec la révélation. Un tel renouvellement serait la preuve de la vitalité des rites et de leur insertion réelle dans le milieu humain. Il éviterait à la liturgie de s'encombrer d'images mortes, inaptes à remplir leur rôle.

Rôle des images dans la liturgie.

Que devons-nous donc attendre des images semées si abondamment dans la liturgie ? Spontanément nous y cherchons ce que nous cherchons aujourd'hui en toute image : une information, un enseignement. Puisqu'elle implique une similitude avec la réalité qu'elle représente, l'image doit nous la faire connaître. Et, de fait, nous trouvons un enseignement pour notre foi dans cette affirmation que Dieu est un Père, ou qu'il est un roc, ou que, prenant soin de son peuple,

> comme l'aigle provoquant ses petits à voler
> et voletant au-dessus d'eux,
> il a étendu ses ailes et l'a pris
> et l'a porté sur ses épaules.
>
> (Cantique de Moïse, Laudes du samedi.)

Nous remarquons d'ailleurs assez vite que les images de la

liturgie, tout comme celles de la Bible, nous renseignent beaucoup moins sur la nature de Dieu que sur son action; elles ne nous disent pas qui est Dieu, mais comment il se comporte vis-à-vis du monde et surtout vis-à-vis des hommes. Et c'est à travers le récit illustré de ses interventions dans l'histoire humaine qu'il nous faut reconstituer le portrait du Dieu invisible.

Moyen de connaître Dieu, de le connaître à l'œuvre dans la création et dans l'économie du salut, l'image est en même temps, à l'égard de l'homme, une provocation et une mise en demeure. Car elle ne s'adresse pas en nous aux seules facultés de connaissance, mais aussi, et souvent davantage, aux puissances d'émotion et de vouloir. Nous sommes *touchés* par l'image bien plus facilement que par l'idée. Elle pénètre en nous et éveille une réaction immédiate, sans que le jeu de l'abstraction intervienne pour amortir le choc. Quand la liturgie du Carême nous dit, avec Isaïe (1, 18) :

> Si vos péchés sont comme l'écarlate,
> ils deviendront blancs comme la neige;
> et s'ils sont rouges comme le vermillon,
> ils deviendront blancs comme la laine,

cette image nous fait désirer le pardon de nos fautes avec beaucoup plus d'efficacité que de longues considérations sur la pénitence.

On réduirait portant indûment le rôle de l'image liturgique en ne la considérant que comme un moyen de connaissance et un stimulant pour l'action. Aux yeux du chrétien de l'antiquité, et aujourd'hui encore aux yeux de l'Oriental, elle vaut surtout comme mode de présence. Dans le sacrement ou dans l'icône qui la figure, la personne ou la chose sacrée est vraiment présente, non certes au même titre que dans sa réalité propre mais de telle sorte pourtant que l'homme de foi peut l'y trouver en toute sécurité. L'objet n'est pas modifié dans sa structure physique ou métaphysique du fait qu'il est utilisé comme image, mais il devient le support d'une présence spirituelle et le lieu de jaillissement de la grâce.

C'est dans cette perspective que l'on doit comprendre des fêtes

comme celles du Nom de Jésus et du Nom de Marie, le culte de la croix et des icônes, ou encore le geste si humble de l'homme qui, après avoir prié dans une église, y laisse un cierge allumé comme symbole de sa propre présence et de sa propre prière. S'il arrive trop souvent que de telles manifestations du sentiment religieux tournent à l'excès et à la superstition, c'est que des fidèles mal éclairés prétendent attribuer aux signes matériels une valeur absolue, indépendamment de l'attitude de foi que de soi ils impliquent toujours.

Les images de la liturgie et la foi.

Faisant l'éducation de la foi de ses apôtres, Jésus, au cours du repas où il institua l'eucharistie, dit à l'un d'entre eux : « Philippe, qui me voit, voit le Père. » Jésus est l'image en qui le Père se révèle à notre regard, mais nous ne pouvons lire cette image que si déjà nous croyons en lui. « Image du Dieu invisible », Jésus manifeste les réalités de la foi, mais à ceux-là seulement qui déjà ont la foi.

La même loi s'applique aux images de la liturgie. *Elles soutiennent la foi, mais s'appuient elles-mêmes sur la foi.* Elles nous proposent une figure du monde invisible, mais seule la lumière de la foi permet de les lire et de les interpréter sans erreur.

Que les images, mieux que les concepts, puissent exprimer le mystère, c'est-à-dire l'incompréhensible et l'ineffable, la Bible et la liturgie nous le montrent tous les jours. Mais que ces mêmes images risquent sans cesse d'être faussées et travesties par l'ignorance religieuse, par un jugement purement naturel porté sur elles, l'expérience nous l'enseigne aussi tous les jours. Qu'on demande à des chrétiens « moyens » d'indiquer ce que signifient les rites du baptême auquel ils viennent d'assister, ou les cérémonies de la Vigile pascale à laquelle ils ont pris part, et l'on aura quelques surprises. L'insuffisance de la foi amène à donner des signes liturgiques une interprétation toute naturelle, ou alors à en proposer des explications allégoriques qui n'ont rien à envier à celles de Durand de Mende.

La meilleure méthode pour déchiffrer correctement les images de la liturgie, dont nous avons dit plus haut que la plupart proviennent de la Bible, est encore de lire et de relire la Bible. C'est dans une fréquentation intelligente et dans une confrontation constante de l'Ancien et du Nouveau Testament que nous trouverons la clef du symbolisme liturgique.

Ce recours assidu à la Bible nous obligera d'ailleurs à reconnaître que, pour des causes diverses, un certain nombre des rites les plus importants et les plus significatifs de la liturgie ont perdu au cours des temps une grande partie de leur puissance évocatrice. Le baptême par immersion, plongée totale dans l'eau source de mort et de vie, exprimait infiniment mieux qu'une simple ablution notre ensevelissement et notre résurrection avec le Christ. Comment jeter la pierre aux chrétiens si aujourd'hui ils ignorent pour la plupart cette signification primordiale du baptême, et n'y voient qu'un rite destiné à effacer la tache originelle ? L'image qui leur est proposée ne leur donne-t-elle pas raison ? De même, le fait que depuis le XV^e^ ou le XVI^e^ siècle les laïcs ne communient plus que sous l'espèce du pain n'a-t-il pas entraîné un certain appauvrissement du symbolisme eucharistique ?

Reconnaissons d'ailleurs que *l'image ne peut jamais être qu'une expression imparfaite de la foi.* Par son enracinement terrestre, par sa coloration même, elle reste liée au monde matériel. L'abondance des images de la liturgie devient facilement une cause de distraction, de détournement de l'attention, et donne plus une impression d'opacité que de transparence. La révélation suppose que le voile ne soit pas trop épais. La présence du Dieu transcendant se laisse plus aisément deviner dans la sobriété d'une messe chantée ordinaire que dans les fastes d'une messe pontificale.

Déjà sur l'Horeb, Dieu se révélait non dans l'ouragan mais dans la brise légère.

Les images de la liturgie et la mentalité contemporaine.

En face des signes et des images de la liturgie, comment réagit l'homme d'aujourd'hui ? Son attitude est complexe. Car d'une part il éprouve de la gêne non seulement devant telle ou telle image mais plus généralement devant l'économie même de l'image, et d'autre part il sent, plus ou moins confusément, que le signe sacré répond en lui à un besoin profond.

Un certain nombre de gestes symboliques ne frappent plus guère aujourd'hui que par leur aspect insolite. Ils surprennent, ils ne font que surprendre, et de cette surprise naît la gêne chez l'adulte ou le rire chez l'enfant. C'est le cas, par exemple, du lavement des pieds du Jeudi Saint. Malgré son origine évangélique, malgré sa richesse, qu'une communauté bien formée sait apprécier, la plupart des curés ont dû renoncer à l'accomplir : il semble inconvenant à des Occidentaux de se faire laver les pieds à l'église, tout comme il semble inconvenant à des Extrême-Orientaux de se donner le baiser de paix à l'église.

D'autres images nous laissent insensibles parce qu'elles proviennent d'un univers où nous n'habitons plus. La distance qui nous sépare du monde biblique et médiéval n'est pas seulement géographique et chronologique, mais plus encore économique, sociologique et psychologique. Beaucoup d'images de la liturgie ne reprennent vie et couleur que le jour où nous faisons une expérience un peu exceptionnelle : lorsque nous avons assisté à un incendie, tous les versets où il est question du feu se rallument dans les psaumes; et s'il nous est arrivé un jour de souffrir vraiment de la soif, au point de ne plus pouvoir parler ni avaler, nous avons compris, peut-être pour la première fois, ce que peut signifier : *Mon âme a soif de toi.*

Mais, bien souvent, c'est le principe même du recours à l'image qui fait difficulté. D'une part, une certaine pudeur, inconnue de l'Oriental, fait que nous répugnons à extérioriser

nos sentiments, à faire à l'église d'autres gestes qu'un discret signe de croix, à nous tenir autrement que debout ou assis. D'autre part notre esprit logique et scientifique se sent peu enclin au symbolisme : c'est la science qui nous fait connaître la vraie nature des choses, et c'est sortir du réel que de leur attribuer un pouvoir ou une signification d'un autre ordre. Nous permettons aux enfants et aux poètes de s'exprimer en images, mais nous ne les prenons pas au sérieux, et nous ne les laissons pas entrer dans notre bureau ou dans notre atelier. Les signes de la liturgie nous paraissent souvent puérils.

Pourtant l'image prend une place de plus en plus envahissante dans la civilisation moderne. Par le magazine et par l'affiche, par la radio et par le disque, par le cinéma et par la télévision, l'image, visuelle ou sonore, pénètre partout. Elle devient la nourriture — ou la pâture — quotidienne et nécessaire d'hommes chaque jour plus nombreux. Sans doute, les images ainsi diffusées ne demandent pas un grand effort de lecture, alors que les signes liturgiques requièrent une initiation. Il n'en reste pas moins qu'elles habituent la majorité de nos contemporains à recevoir et à transmettre pensées et sentiments dans un système audio-visuel, et ceci peut être considéré comme un conditionnement favorable que la liturgie se devrait d'exploiter.

D'autre part, beaucoup d'hommes, sentant les limites d'une civilisation toute matérielle et technique, retrouvent le sens du mystère et du sacré. Ils cherchent un contact vivant avec le Dieu caché, qu'ils savent transcendant et pourtant accessible. En leur faisant expérimenter que le monde visible est la figure et le sacrement du Dieu invisible, et que par le moyen des signes porteurs de grâce ils peuvent parvenir jusqu'à lui, la liturgie ne répond-elle pas à leur attente, formulée ou informulée ?

Fr. Ph. Rouillard.

LA RÉDEMPTION DE L'IMAGINAIRE

Les images ont-elles un rôle utile au progrès spirituel de l'homme à la recherche de Dieu ou leur nuisent-elles ? Le théologien de la vie spirituelle, interrogé sur ce point, trouve dans l'Histoire de la spiritualité des réponses divergentes allant du refus absolu de l'image jusqu'au développement luxuriant de la faculté d'imaginer.

Une étude détaillée de cette question devrait distinguer ce qui appartient aux sens extérieurs — la sensation — et ce qui relève des sens intérieurs — que l'on peut classer sous le terme d'*imaginaire*. Saint Jean de la Croix étudie séparément ce qui concerne la sensation dans le livre I de la *Montée du mont Carmel,* et ce qui concerne l'imaginaire, au livre II, chap. 12 à 23. Pour l'une comme pour l'autre, il subdivise en distinguant ce qui est le fruit de l'activité naturelle de ce qui est donné par voie surnaturelle. Et toute cette étude minutieuse est l'occasion d'enseignements féconds.

Pourtant il ramène les deux chefs de division à l'unité, quand il étudie la complaisance volontaire dans la joie qui vient des biens sensibles (*Montée,* livre III, chap. 24 à 27). Cette réduction à l'unité se comprend d'autant mieux que « l'imagination ne peut forger ni exprimer aucune chose hors de celles qu'elle a expérimentées par les sens extérieurs » (*Montée,* II, 12, p. 172).

Par ailleurs, l'imaginaire lui-même pourrait être subdivisé selon qu'on envisage la *mémoire sensible* (qui concerne les

images), l'*imagination* elle-même (qui les organise) et la *fantaisie*, nous dirions l'imagination créatrice (qui en fabrique de nouvelles, avec les éléments de celles que la mémoire conserve). (cf. G. Morel : *Le Sens de l'Existence d'après saint Jean de la Croix*, Aubier, 1961, tome II, p. 69).

Mais en fait, aucune de ces subdivisions ne modifie les consignes requises pour acheminer l'homme à Dieu, par une activité sanctifiée de ses facultés sensibles, quelles qu'elles soient. C'est pourquoi nous les étudierons toutes ensemble.

Par ailleurs, il est évident que cette étude concerne l'exercice même de la foi dans la vie d'une âme en quête de Dieu. Traditionnellement, c'est le rôle de la méditation que de chercher à approfondir le mystère de Dieu à partir des images et des symboles fournis par l'Écriture et la liturgie.

Quitte à déconcerter certains lecteurs modernes, saint Jean de la Croix fait sienne la thèse classique qui affirme qu'aucun exercice de l'intelligence n'est réalisable sans un fond d'images, si ténues soient-elles (*Montée*, II, 16, p. 195). Si bien qu'il peut définir la méditation : « Un acte du discours par le moyen des images » (*Montée*, II, 12, p. 171).

Quel jugement porter sur le rôle de l'imaginaire dans la vie de foi d'une âme qui chemine vers l'union avec Dieu ?

Faire le vide.

Le sens de la Transcendance de Dieu inclinerait vers une solution héroïque et simpliste : la négation totale et définitive de toute activité sensible : « Ce sens de la partie inférieure de l'homme n'est, ni ne peut être capable de connaître, ni de comprendre Dieu comme il est » (*Montée*, III, 24, p. 379). Pourquoi s'obstiner à réaliser l'impossible tentative de saisir Dieu à partir des images, puisque « tout l'être des créatures comparé à l'Être infini de Dieu n'est rien » (*Montée*, I, 4, p. 68) ? Et de fait, plus d'une fois, le Docteur mystique demande que l'âme se prive volontairement des images et demeure en ténèbre de tout ce que l'imaginaire peut lui fournir (*Montée*, II, 12, p. 172). Ne de-

mande-t-il pas qu'on fasse le vide de toute image distincte pour recourir à la seule foi aimante (*Montée,* III, 15, pp. 346-347)?

D'ailleurs l'unité du composé humain est telle qu'accepter sans contrôle l'image, même dans les relations avec Dieu, c'est s'exposer à voir proliférer de façon anarchique toutes les tendances sensibles, en qui se sont inscrites au maximum les conséquences désordonnées du péché originel. D'une part, la connaissance sensible ne peut atteindre Dieu, et de l'autre elle peut devenir source de désordres dans les passions. N'est-il pas plus sage de dessécher à la racine une plante aussi dangereuse?

A prendre isolément certaines consignes de la *Montée,* d'aucuns ont cru que telle était l'attitude définitive de saint Jean de la Croix. Pourtant deux constatations obligent à refuser cette opinion. D'abord le Saint reconnaît le caractère utile de l'image au début de la vie spirituelle. Ensuite et surtout, sa biographie comme ses écrits manifestent qu'après une certaine période de renoncement, et après les purifications que Dieu même lui fit subir, il a retrouvé un usage fréquent et qu'on qualifierait volontiers de « naïf » des images, soit dans le courant de la vie, soit surtout dans la description de son expérience du Mystère de Dieu. Ses poèmes, les plus beaux peut-être de la poésie lyrique espagnole, abondent en symboles très riches. Comment concilier ces données à première vue contradictoires?

C'est ici que se manifeste le danger d'une conception statique de la vie spirituelle, uniquement fondée sur l'analyse des essences des choses et sur les principes, d'ailleurs immuables, qui les régissent. La vie spirituelle, celle des hommes pris isolément, et en un sens la vie même de l'Église, ne peut être considérée avec fidélité au réel que comme un devenir. La vie est mouvement, saint Jean de la Croix dirait *cheminement,* ce qui suppose un point de départ, des étapes actives et passives, et un terme. Et ces différents points de l'itinéraire, qui peuvent nécessiter des consignes diverses, peuvent aussi être variés selon les êtres qui les vivent. La strophe XVII du *Cantique spirituel* : « A la quête de ta trace », insiste sur cette diversité des âmes et leur style différent sur le chemin de l'union à Dieu (*Cantique spirituel,* XVII, p. 801).

Pour saisir le rôle de l'imaginaire dans la vie spirituelle, force

est donc de l'envisager dans le devenir de l'être en quête de Dieu.

Au point de départ.

La valeur de l'image sur le plan religieux est double (quoique en fait cette dualité puisse facilement être réduite à l'unité) : honorer Dieu et les saints et éveiller la dévotion de l'âme — étant bien évident que ce n'est pas l'image comme telle qui honore Dieu, mais la dévotion qu'elle suscite (*Montée,* III, 35, p. 14).

L'important est donc de laisser « voler l'âme, de la peinture au Dieu vivant » (*Montée,* III, 15, p. 348). Il faut « passer par la peinture » (*ibid.*, p. 347) et non s'y arrêter ou s'en gaver. Et cela définit le rôle de l'imaginaire, un rôle dans lequel il s'épuise en quelque sorte, afin de laisser toute la place à la réalité dont il fournit l'image. Mais, sous peine de fausser tout l'itinéraire, il est important de bien prendre conscience de la réalité du point de départ. Il s'agit d'un être, corps et âme, marqué par la faute originelle (et peut-être par les suites de ses fautes personnelles) et marqué aussi par l'appel de Dieu à vivre dans son intimité : situation contradictoire d'un être écartelé entre deux appels. Car le péché originel, s'il est vrai qu'il laisse intacte l'ordination de nos facultés à leurs objets propres, provoque néanmoins en chacun une synthèse de désordre sous la tyrannie plus ou moins anarchique de la sensibilité. Dans un tel être, comment concevoir le rôle de l'imaginaire dont nous savons l'incapacité ontologique à atteindre Dieu, et par ailleurs, la propension à éveiller l'élan des passions non encore disciplinées? Il faudrait d'abord tenir compte de la diversité des « tempéraments » (et des réactions diverses que l'imaginaire y suscite), de l'histoire surnaturelle de chaque être, et aussi des différents états de vie ou styles de vie. Mais sans noircir le tableau, il faut bien affirmer le danger de s'enfoncer alors dans l'imaginaire et d'aboutir à une impasse spirituelle : que ce soit le chemin de l'esprit égaré, à la recherche des biens de la terre, que ce soit le chemin de l'esprit

imparfait, bloqué dans la recherche des biens du ciel (cf. *Dessin du mont de Perfection,* p. 67).

C'est déjà chose fâcheuse qu'à laisser l'imaginaire s'épanouir sans contrôle, on risque de ne jamais aboutir à connaître le Mystère de Dieu en vérité. Mais ce qui est plus grave, c'est que cette attitude risque de développer une complaisance affective envers la joie sensible qui peut devenir fatale. Dans l'ascension de la montagne, c'est le mauvais chemin qui aboutit à un à-pic. L'exemple de Salomon, tel que le met en lumière saint Jean de la Croix, prend valeur de symbole tragique (*Montée,* I, 8, p. 90).

Un double danger.

Il faut être lucide. La sensation, en soi, ne peut être mauvaise. L'imaginaire n'aura jamais d'autre fonction que de fournir des images à l'intelligence. Tous les objets sensibles sont bons en eux-mêmes. Le drame est que l'usage incontrôlé qu'en fait un être encore non purifié est presque fatalement valorisé par une affectivité déréglée.

Cela est si vrai que là où le devoir d'état[1] impose l'obligation de recourir à la sensation et à la mémoire imaginative, il ne peut y avoir dommage que du côté d'une affectivité déréglée et « propriétaire » (*Montée,* III, 15, p. 347). Ce ne sont pas les images comme telles qui nuisent. C'est l'éveil affectif égoïste ou désordonné qu'elles provoquent.

Il y a donc un double danger : l'un sur le plan de la connaissance où ce serait une illusion de croire qu'on peut atteindre Dieu tel qu'il est à l'aide des images et en s'en tenant au plan de l'imaginaire; l'autre sur le plan de la valorisation affective de l'image, du comportement total de l'être humain en face de l'image. Et c'est d'abord ce second point qui exige pour tous un décantage difficile. Car il ne faut pas grande expérience de la vie spirituelle pour réaliser les dommages que peuvent causer

1. N'oublions pas qu'en droit saint Jean de la Croix s'adresse indistinctement à tous ceux qui sont à la recherche de l'intimité avec Dieu.

les images gardées en dépôt par la mémoire sensible — et du même coup, pour prendre conscience de l'importance de l'ascèse de l'imaginaire. Mais il faut en dire autant de l'ascèse de l'imaginaire sur le plan de la recherche de Dieu. Car faute de cette ascèse, l'attitude religieuse dégénère facilement et débouche sur différentes formes de superstition (cf. *Montée,* III, 35-38, pp. 414-424). Point nécessaire de rechercher dans l'Espagne du XVI[e] siècle une illustration de cette doctrine : elle est malheureusement trop fréquente et d'observation facile.

L'ascèse nécessaire.

Il n'en faut pas davantage pour justifier l'ascèse de l'imaginaire. Dans les relations avec les choses créées, il faut s'en tenir aux images nécessaires (et selon les « situations » humaines, cette nécessité peut revêtir des caractères bien différents). Encore faut-il veiller à ne pas laisser se développer une complaisance coupable pour certaines images, non pas nuisibles, mais simplement inutiles : à quoi bon les amasser? Elles ne peuvent que favoriser l'hégémonie de la sensibilité au détriment de la raison et de la vie spirituelle.

Dans les relations avec Dieu, les images n'ont pas de lien essentiel avec ce qu'il est, et peuvent même devenir un écran entre l'homme et Dieu. Cependant, il est non moins vrai que, si elles ne peuvent servir de « proche moyen » à l'égard d'une connaissance de Dieu en vérité, elles peuvent servir de moyen éloigné (*Montée,* II, 12, p. 173). Il est même normal que ceux qui commencent à entrer dans la voie de l'intimité divine y recourent régulièrement.

De là deux séries de consignes, dont l'apparence seule est contradictoire. En premier lieu, l'usage des images — extérieures ou intérieures — est bon et donc recommandé : « Il ne faut pas laisser la méditation imaginaire avant le temps, de peur de retourner en arrière » (*Montée,* II, 13, p. 177). Une image sainte est souvent, du moins au début de la vie spirituelle, le bon moyen de chasser celle qui ne l'est pas! (*Vive Flamme,* III, 3, p. 1040).

Mais selon la doctrine constante du Docteur mystique, l'unique chemin spirituel qu'il connaisse aboutit à un changement radical de style dans les relations avec Dieu, car c'est Dieu même, en fin de compte, qui meut l'âme et éveille en elle cette connaissance aimante qu'elle ne peut que recevoir.

Aussi vient-il normalement un moment où Dieu prend l'initiative, tandis que l'âme est consciente de la perdre. C'est l'importante doctrine des trois signes qui permettent d'identifier ce passage essentiel (*Montée*, III, 13, pp. 176-179, et *Nuit obscure*, I, 9, pp. 511-517).

Dès que l'âme, éclairée sans doute par son père spirituel, réalise qu'elle est parvenue à ce « passage » — et pour saint Jean de la Croix, il estimait que ce pouvait être assez vite, dans un contexte de vie favorable — alors les consignes se renversent. Ce n'est plus l'heure des images; celles-ci ont raison de moyen. Or, le moyen n'existe qu'en fonction du terme auquel il achemine. Le terme étant atteint, à quoi bon revenir au moyen? Si pourtant le terme se trouvait à nouveau hors de portée, il est normal qu'on revienne passagèrement au moyen.

Or l'image trouve sa raison d'être dans l'acte de foi aimante qu'elle prépare. Si, par suite de l'initiative divine, l'âme se trouve dans un état où l'acte de foi aimante jaillit comme de lui-même et surtout se maintient avec une permanence plus ou moins stable, pourquoi revenir à l'image? Qu'il y ait une délicate période de transition où la stabilité de l'acte de foi aimante n'étant pas encore réalisée, il y a comme un jeu entre le recours à l'image et l'abandon de l'image, c'est chose normale. Mais le principe est clair. Dans ce cas précis où l'intervention divine a dépouillé l'âme de son initiative personnelle, l'image ne peut être qu'un obstacle à l'action de Dieu, si on veut y recourir selon le style ordinaire, celui où l'intelligence vient puiser dans la réserve de la mémoire les images nécessaires à alimenter le discours.

Les deux styles sont incompatibles en même temps : et l'obstination à recourir au style humain de la réflexion méthodique à base d'images ne peut qu'entraver le style supra-humain de la foi aimante suscitée par Dieu même.

Désormais il n'y a plus à hésiter. La seule consigne valable est celle du renoncement à toute activité imaginaire non indispen-

sable, et à la complaisance volontaire dans l'usage des images requises par le devoir d'état.

Ce n'est là que le commencement d'un cheminement qui dans les perspectives du Docteur Mystique est, en principe, ouvert à tout baptisé.

Et à ce point du cheminement, il est exact qu'il demande un renoncement héroïque à l'activité sensible, qui ne va pas sans comporter parfois des inconvénients momentanés. S'il est vrai que la privation seule ne signifie rien — car elle ne signifie que par le but pour lequel on se prive — il n'en est pas moins vrai que la privation effective est souvent le meilleur moyen de parvenir réellement au terme. Étant bien entendu que dans la pensée constante du saint, le terme n'est pas l'anéantissement de l'activité sensible, mais sa transformation.

La tentation de revenir en arrière.

Il conviendrait d'insister sur cette période importante et difficile — souvent incompréhensible à celui qui la vit. Car il n'a guère conscience que de ce qu'il perd : un style de prière personnelle auquel il était accoutumé et dont il a tiré des profits réels.

Aussi comprend-on sans peine qu'on ait la tentation de revenir en arrière, vers la sécurité tangible d'une vie spirituelle où tout était à la mesure de l'homme. Dans le désert, les Israélites ont regretté les bons oignons d'Égypte, dont la manne leur semblait être si différente! Tentation de revenir en arrière. Ce mot est plus exact qu'il ne le semble. Car le démon, ne pouvant agir directement sur la volonté humaine, réalise qu'il va perdre toute possibilité d'influence sur un être qui renonce à l'activité de son imagination. C'est par le sensible et plus spécialement par l'imaginaire que le démon a prise sur l'âme (*Nuit obscure,* II, 23, p. 633). C'est là son domaine : il y vient comme un paysan va à la place du marché pour y régler ses affaires. Là et pas ailleurs (*Montée,* II, 16, p. 196). Aussi « ce méchant se met-il fort subtilement en embuscade sur le passage qu'il y a du sens à l'esprit »

(*Vive Flamme,* III, 3, p. 1666). Car s'il réussit à ramener une âme dans le domaine des images, et à faire qu'elle s'en nourrisse, il obtient qu'ainsi « elle déroge à la foi » (*Montée,* II, 11, p. 169), sans parler sans doute d'autres dommages plus visibles.

Pourquoi ne pas indiquer ici que c'est sans doute une raison de veiller avec soin à la qualité des nourritures spirituelles que l'on donne aux âmes ? N'est-on pas en droit de parler des dommages considérables causés par la lecture de certains ouvrages soi-disant spirituels, mais qui ne sont construits que sur l'exaltation de la sensibilité ? Même si cette sensibilité n'a que des objets surnaturels, elle n'en est pas moins un guide dangereux. Elle peut entretenir une âme dans l'illusion d'un état euphorique dû à un culte de la sensibilité qui est très loin de la foi. Et même si cette sensibilité exagérée ne dégénère pas toujours, il suffit qu'il y ait là une forme stérile et stérilisante de spiritualité pour qu'on soit sévère envers certaine littérature spirituelle.

L'essentiel est de comprendre qu'il serait aussi téméraire et maladroit de refuser les images quand elles ont leur pleine utilité dans la vie spirituelle, que de s'y cramponner quand l'heure du dépassement est venu.

Quand Dieu prend l'initiative.

Et cette heure vient quand Dieu introduit l'âme à ce style nouveau où désormais il prend l'initiative, en éveillant lui-même dans l'âme l'acte de foi aimante. Il faudrait tenir compte ici encore des familles d'âmes et des différences sociologiques considérables dues à l'époque ou à la race. Et sans doute faudrait-il dire que deux époques ou deux races réagissent rarement de manière identique.

Le plus clair des facteurs communs semble être que celui ou celle qui prie prend progressivement conscience que l'initiative lui échappe : au moins sous la forme d'une incapacité croissante à prier à sa manière habituelle, celle où l'intelligence scrute le mystère de Dieu à l'aide du mécanisme normal de la réflexion humaine.

Certes, les deux autres signes classiques sont requis. Mais du

point de vue de l'imaginaire, cette période de crise se traduit surtout par une incapacité et un appauvrissement. Il faudrait relire ici les descriptions de la *Nuit obscure* du sens, et bien d'autres témoignages biographiques.

Encore n'est-ce que le commencement. Gardons-nous de réduire le cheminement spirituel à un schéma invariable; les modalités de réalisation sont multiples. En toute hypothèse, puisque le danger de l'imaginaire réside d'une part dans son impuissance à atteindre Dieu en vérité, de l'autre, dans la facilité avec laquelle il éveille les mouvements passionnels, il n'en est pas moins vrai que la mise en veilleuse plus ou moins totale de l'imaginaire ne suffit pas à procurer la netteté intérieure requise pour l'union avec Dieu. C'est seulement quand la volonté elle-même aura été purifiée dans la nuit de l'esprit, que les passions qu'elle commande seront réellement remises en ordre. C'est là une longue épreuve décrite au Livre II de la *Nuit obscure*.

Un imaginaire transfiguré.

A travers ces décantages, il n'est jamais question de détruire l'imaginaire. Dieu intervient pour remédier à ses deux faiblesses essentielles : l'une, sur le plan ontologique, consiste en ce qu'il nous donne Dieu, mais sous une apparence qui ne peut l'atteindre vraiment. Il est trop court et échoue avant d'arriver au port. Qui veut donc se cramponner au style propre à l'imaginaire n'arrivera jamais à connaître Dieu en vérité. L'imaginaire est nécessaire et inefficient. Il montre Dieu mais ne peut l'atteindre. L'initiative divine, à travers les difficultés d'un cheminement paradoxal, « sauvera » la valeur réelle de l'imaginaire en l'assumant dans un dynamisme qui échappe aux prises de l'homme : celui de l'Esprit-Saint qui nous est donné et qui meut les vrais enfants de Dieu selon une manière supra-humaine.

L'autre faiblesse de l'imaginaire provenait de l'anarchie de nos tendances affectives, sensibles et supra-sensibles. Presque fatalement, l'imaginaire, même appliqué aux réalités surnaturelles, déclenche un dynamisme affectif plus ou moins désor-

donné. La double purification du sens et de l'esprit restaure l'ordre intérieur, celui de la raison — qui est aussi celui de la grâce pour saint Jean de la Croix.

Désormais, en fait sinon en droit, rien ne peut plus troubler cet ordre intérieur restauré.

Ainsi c'est un imaginaire transfiguré qui apparaît au terme du cheminement spirituel. Il faudrait dire « racheté », c'est-à-dire sauvé du désordre par les mérites du Christ Rédempteur. Car c'est l'être humain intégral qui bénéficie de la Rédemption. Le Christ Sauveur ne détruit pas, il sanctifie. Autant il serait téméraire de croire que la nature est bonne par elle-même, et que l'imaginaire est sans danger, autant ce serait méjuger de la valeur de la Rédemption que de considérer comme seule solution possible de salut l'anéantissement ou du moins la réduction définitive au silence de l'imaginaire.

Sans crainte d'être taxé d'exagération, le Saint, qui avait pu paraître pessimiste au point de demander le renoncement effectif à toute activité non indispensable de l'imaginaire, parle désormais d'un état d'innocence, évocateur du Paradis terrestre. Ce en quoi il est fidèle à la tradition des Pères (cf. Dom Stolz, *Théologie de la Mystique,* pp. 30 et 31).

Cet état d'innocence retrouvée se traduit par l'aisance avec laquelle la moindre activité de l'imaginaire — ou de la sensibilité en général — provoque l'élan de joie en Dieu, de louange de Dieu, sans complaisance attardée en l'image comme telle (cf. *Montée,* III, 24, p. 380). « Totale limpidité » (*Cantique spirituel,* 38, p. 904) de l'être intégralement racheté. Loin d'être anéantie, l'imagination s'insère spontanément en toutes ses activités dans le mouvement de connaissance et d'amour de Dieu (*Cantique spirituel,* XXXIV, 5, p. 878). Même l'image qui antérieurement aurait pu éveiller une tendance passionnelle incontrôlée, parce qu'objectivement elle exprimait un désordre moral, devient l'occasion d'un élan en Dieu qui n'assume dans l'image mauvaise que la valeur d'être authentique (cf. *Poème* X, p. 1.249).

C'est une querelle d'amoureux sous la fenêtre de la prison de Tolède qui a provoqué le jaillissement des premières strophes du *Cantique spirituel.* Et par ailleurs à Ségovie, au terme de sa vie, le Saint, désormais mû en toute sa prière par l'Esprit-Saint,

priait devant un tableau représentant le Christ en Croix. Mais il y a des manières si différentes de regarder une image du Christ!

Au moment où saint Jean de la Croix essaie de traduire quelque chose de l'Être de ce Dieu dans l'intimité duquel l'épanouissement de la grâce reçue au baptême l'a fait entrer, il recourt à une litanie de symboles. Et il nous est impossible de discerner ce qui, dans ses poésies, est le fruit de souvenirs, le résultat d'un effort personnel d'expression, ou enfin le don de Dieu lui inspirant les images et les symboles capables d'exprimer quelque chose de l'ineffable. Les images qui lui furent « données » sont sans doute les plus importantes, sans que nous puissions deviner ce qui fut pur don de Dieu, ou utilisation par la grâce d'un fond déjà acquis d'images.

En toute hypothèse, cela doit faire réfléchir ceux qui le considèrent comme un iconoclaste ou un destructeur de l'imaginaire. Et il explique : « Pour autant que l'âme s'unit avec Dieu, elle sent que Dieu est toutes les choses en un simple être »; ou encore : « toutes (choses) ici sont Dieu » (*Cantique spirituel,* XIV-XV, p. 776). C'est vraiment une découverte en Dieu de l'être de toutes choses et donc de la réalité suggérée par l'image. C'est sans doute ainsi qu'il faut entendre les symboles liturgiques. Quand le prophète dit que Dieu est son Rocher ou sa Forteresse, il saisit *en Dieu* (quoique dans l'obscurité de la foi toujours) la réalité que le Rocher est.

Ici encore et toujours, les familles d'âmes demeurent avec leurs différences. Certaines semblent moins sensibles à l'image et enclines à chercher Dieu lui-même en qui elles retrouvent la réalité suggérée par toutes les images. D'autres paraissent — car peut-être n'est-ce qu'au niveau de notre examen humain qu'il en est ainsi — plus sensibilisées à l'image comme telle, mais une image devenue comme transparente, une image qui laisse deviner au-delà de ce qu'elle présente à l'imaginaire, le reflet réel de l'être de Dieu qu'elle recèle. Ceux des saints qui sont des poètes voient Dieu par une sorte d'intuition obscure en tous les reflets de son Être, qu'il a semés en créant le monde visible. Dans le cas de saint Jean de la Croix et de plus d'un autre sans doute, *les deux attitudes alternent* et il n'y a peut-être là

que la même réalité spirituelle vue sous deux aspects complémentaires.

★

Heureux ceux et celles qui ont été fidèles aux renoncements des commencements et courageux à accepter les épreuves de la route difficile où Dieu les a menés. Ce sont eux qui réalisent en intégrité la grâce de Dieu. Car pour eux, « les choses sensibles servent à la fin pour laquelle Dieu les a créées et données, qui est pour se faire mieux aimer et connaître par elles » (*Montée*, III, 24, p. 381).

Ne suffit-il pas de savoir que tel est le plan de Dieu, restaurant la nature dans le mystère de la Rédemption d'une manière plus admirable qu'il ne l'avait produite au jour de la création, pour que tous ceux et toutes celles qui sont en quête de l'intimité avec Dieu marchent généreusement sur le chemin de leur vie ? Seuls les meilleurs arrivent au terme dès ici-bas. Mais tous sont conviés à boire de l'eau que le Christ proposait à la Samaritaine.

LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, o.c.d.

COMMENT ÉTUDIER LA FOI

*Analyse et bibliographie**

II. *L'enseignement du Magistère*

C'est par les actes de son Magistère solennel, définitions dogmatiques, condamnations de l'hérésie, que l'Église exprime avec le plus de netteté, soit positivement, soit négativement, le contenu et les normes de sa croyance. Mais on prendra garde de ne pas oublier que ces interventions, déterminées le plus souvent par la nécessité de couper court à des erreurs, ne prétendent pas donner un exposé exhaustif et équilibré de la foi catholique. Pour serrer de plus près la pensée de l'Église, il est indispensable : 1) de faire la synthèse de ces interventions qui, échelonnées dans le temps, et portant la marque d'une conjoncture historique particulière, ne dégagent chacune qu'un aspect du dogme; 2) de se mettre à l'écoute du Magistère ordinaire (enseignement commun des évêques, encycliques, censures, etc.); 3) d'interroger, à cette double lumière, l'ensemble des monuments de la Tradition. Les définitions solennelles, toutes plus ou moins fragmentaires et unilatérales, seront aussi référées à la doctrine intégrale et vécue de l'Église.

Trois conciles ont dogmatisé solennellement sur la foi : le II^e^ concile d'Orange (529, confirmé par Boniface II le 25 janvier 531); le concile de Trente (Décret de justification, session VI, 13 janvier 1547); le concile du Vatican (Constitution *Dei Filius*, chap. III et IV, session III, 24 avril 1870). Dans les deux premiers cas, ce n'est pas d'abord en tant qu'adhésion de l'intelligence, ni dans ses préambules rationnels, que la foi est envisagée, mais en tant qu'attitude globale de l'homme

* Voir dans *La Vie Spirituelle*, avril 1961 : N. Dunas, *Comment étudier la foi*, pp. 409-423, Introduction, plan et I. Études d'ensemble.

qui se convertit, attitude où la croyance est vivifiée par l'amour et une volonté de totale soumission à Dieu.

Le concile d'Orange affirme contre les semi-pélagiens la surnaturalité de la conversion et du premier acte de foi (*initium fidei*) : si la foi est libre décision de l'homme, elle émane d'une liberté intérieurement prévenue et redressée par la grâce.

Quant ou concile de Trente, qui cite abondamment les décrets d'Orange, il met l'accent sur la justification, effet spirituel fondamental de cette conversion et de cette foi surnaturelles et libres. Mais il souligne déjà davantage le caractère objectif de la foi salutaire. Les luthériens auxquels il s'oppose dissociaient, en effet, l'élément « confiance » de la foi (remise de soi au Dieu vivant et à ses promesses, conviction d'être personnellement justifié par les mérites du Christ), de sa dimension intellectuelle, l'adhésion aux dogmes révélés, qualifiée de « foi historique », sans aucune utilité, par elle-même, pour le salut.

La problématique est tout autre au XIX^e^ siècle, où l'Église a simultanément à faire face, d'une part à la montée d'un rationalisme et d'une incroyance issus de l'Aufklärung, de la grande philosophie idéaliste allemande, et du positivisme, qui nient en bloc l'existence de Dieu, de la révélation et des dogmes, d'autre part à une résistance à ce rationalisme, louable dans ses intentions, mais maladroite et excessive, soit que, dans le dessein de la vaincre sur son propre terrain, elle concède trop à la raison, et ce sera le semi-rationalisme de certains théologiens catholiques (Hermès, Günther, Frohschammer), soit au contraire qu'elle ne lui accorde pas assez, et ce sera les diverses formes de fidéisme (Bautain, Bonnetty, etc.). C'est dans ce contexte que le concile du Vatican est amené à définir formellement la foi comme connaissance surnaturelle : « La foi qui est pour l'homme le principe du salut, l'Église catholique la tient pour une vertu surnaturelle par laquelle, Dieu inspirant et la grâce aidant, nous croyons vraies les choses révélées par Dieu, non en vertu de leur vérité intrinsèque saisie par la lumière de la raison naturelle, mais à cause de l'autorité du Dieu révélant, lequel ne peut ni être trompé, ni tromper. »

La valeur objective de cette connaissance surnaturelle est garantie par la transcendance de sa source : la révélation divine, et par son principe interne : la lumière de foi. Il ne saurait y avoir d'opposition entre la raison et la foi. Bien qu'elle ne puisse démontrer et rendre évidente la vérité des mystères, la raison, guidée et éclairée par la foi, peut manifester leurs harmonies et leur intelligibilité; elle peut surtout établir leur crédibilité, pour autant qu'elle est capable d'atteindre avec

certitude la réalité de leur origine divine positive. Mais cette « démonstration » du fait de la révélation ne nécessite pas l'adhésion de foi. Celle-ci n'est pas la conclusion d'un syllogisme. Solidement fondé en raison, l'acte de foi demeure foncièrement surnaturel et libre. Par là, le concile du Vatican, bien qu'il considère la foi sous son aspect formel de connaissance, et qu'il soit surtout soucieux de préciser ses rapports avec la raison, rejoint les positions de ses prédécesseurs d'Orange et de Trente. En résumé, l'Église insiste :

— sur la valeur religieuse et justifiante de la foi surnaturelle;

— sur son intellectualité : l'adhésion à des vérités révélées par Dieu et proposées par l'Église;

— sur le caractère rationnel de l'engagement de foi : celui-ci est conforme à la raison. En deçà du motif ultime de sa foi, l'autorité de Dieu révélant, le fidèle a des raisons humainement contrôlables de croire : les motifs de crédibilité;

— sur la liberté d'une adhésion que, ni la grâce, ni quelque évidence rationnelle que ce soit, ne peuvent nécessiter.

Au sujet de l'enseignement du Magistère, on consultera :

1° Pour une vue d'ensemble

A. Liégé : Article *Foi* (*Catholicisme*, col. 1378-1380).

X. La Bonnardière : *Devoir de croire*, chap. 2, *L'enseignement de l'Église sur la foi*, pp. 23-35 (il se réfère uniquement au Concile du Vatican).

2° Pour une étude approfondie

a) *II^e Concile d'Orange.*

Texte : *Mansi*, VIII, 712 B sq.; Denzinger, n^os 174-202.

R. Aubert : *Le problème de l'acte de foi*, pp. 30-42. (Sauf pour signaler une étude plus récente ou particulièrement importante, nous nous contenterons, en général, de renvoyer à l'ouvrage de R. Aubert, où on trouvera toute la documentation souhaitable.)

b) *Le Concile de Trente.*

Texte : Mansi, XXXIII, 33 A sq.; Denzinger, n^os 792-843.

J. Rivière : art. *Justification* (*Dictionnaire de théologie catholique*, VIII, col. 2164-2192). — A. Michel : *Les décrets du concile de*

Trente (Paris, 1938). — R. AUBERT : *op. cit.*, pp. 73-87. — F. CAVALLERA : *Le décret de justification du concile de Trente* (*Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1945, pp. 54-64; 1949, pp. 65-76; 146-168).

c) *Le Concile du Vatican.*

Texte : Mansi, CIII, Denzinger, 1781-1821.

Traduction : L.-B. GUÉRARD DES LAURIERS : *Dimensions de la foi* (. I, pp. 94-102). — A. VACANT : *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican* (1895, t. I, pp. 12-15 pour le chapitre II, de la révélation; t. II, pp. 5-14, pour les chapitres III, de la foi, et IV, de la foi et de la raison).

A. VACANT : *op. cit.* (commente le chapitre II de la Constitution *Dei Filius*, t. I, pp. 337-365; le chapitre III, t. I, pp. 19-179; le chapitre IV, *ibid.*, pp. 181-319).

Très riche, l'exposé de Vacant est cependant dépassé sur bien des points.

R. AUBERT : *op. cit.* (Première partie, chapitre IV, pp. 131-919) : la meilleure étude historique sur le sujet. Voir aussi, du même auteur : *Le pontificat de Pie IX* (pp. 311-338. Paris, 1952).

L.-B. GUÉRARD DES LAURIERS : *op. cit.* (t. I, chapitre IV, pp. 198-292). L'auteur montre que les expressions utilisées par le concile à propos du discernement des miracles, de l'évidente crédibilité de la foi chrétienne, ne doivent pas être majorées ou durcies. La certitude du fait de la révélation relève d'une preuve par signes. Elle en a la valeur et les limites.

d) *Interventions du magistère ordinaire.*

— Condamnation par le Saint-Office, le 4 mars 1679, sous le pontificat d'Innocent XI, de soixante-cinq thèses probabilistes. Quatre de ces propositions déclaraient suffisante une connaissance seulement probable du fait de la révélation (propositions 4, 19, 20, 21; Denzinger, 1154; 1109-1171). Cf. R. AUBERT, *op. cit.*, pp. 87-102.

— Avant le concile du Vatican, de nombreuses censures romaines ont dénoncé :

A. *Le rationalisme :* Encycliques *Qui pluribus* (9 novembre 1846, Denzinger, 1634 n.; ch. R. AUBERT, *op. cit.*, pp. 127-129); *Singulari quadam* de Pie IX (9 décembre 1854, Denz. 1642 n.; cf. R. AUBERT, *op. cit.*, pp. 129-130).

B. *Le semi-rationalisme :* Bref *Deum acerbissimas* (26 septembre 1835, Denz., 1618-1621); contre HERMÈS (1775-1831). Cf. R. AUBERT : *op. cit.* (pp. 103-112); bref *Eximiam tuam* (15 juin 1857, Denz., 1655-1658), contre GUNTHER (1783-1863); lettre *Gravissima inter* (11 décembre 1862, Denz., 1660-1676) contre FROHSCHAMMER.

C. *Le fidéisme* revêt des formes diverses selon qu'il subit l'influence du romantisme et du protestantisme piétiste (foi sentiment, suffisance de l'expérience religieuse), ou qu'il réagit contre les intempérances du rationalisme : ontologisme de Gioberti († 1867), Bonnetty († 1879). Sur ces deux derniers auteurs, voir R. AUBERT : *op. cit.* (pp. 114-122; 122-125).

D. *La révision par le modernisme* des dogmes fondamentaux du catholicisme au nom des résultats de la critique historique des Écritures, du principe d'immanence et du primat de l'expérience religieuse, a provoqué la réaffirmation énergique, sous le pontificat de Pie X, des positions solennellement définies au concile du Vatican.

Décret *Lamentabili* (2 juillet 1907; Denz., 2001-2065); encyclique *Pascendi Domini gregis* (8 septembre 1907; Denz., 2071-2109); serment antimoderniste, 1er septembre 1910, Denz., 2145-2147. Cf. R. AUBERT : *op. cit.* (pp. 368-387).

E. *L'encyclique* « *Humani generis* » de Pie XII (12 août 1950) a réitéré récemment les mêmes mises en garde. On trouvera dans M.-M. LABOURDETTE : *Foi catholique et problèmes modernes* (Desclée et Cie, Paris, 1953), le texte latin, la traduction et un commentaire de l'encyclique (sur la révélation et la crédibilité, cf. les nn. : 3, 4, 36, de l'encyclique; commentaire, pp. 81-82 et 83).

III. *La théologie de la foi. Jalons historiques*

1° LES XII^e ET XIII^e SIÈCLES, AVANT SAINT THOMAS

Le génie n'est pas la facilité : sa fécondité, l'aisance de ses démarches, reposent sur la longue patience d'un travail acharné, personnel et collectif. Savant, philosophe ou théologien, le grand homme, même s'il les transcende, est le fils et le témoin d'un milieu, d'une culture, d'une tradition. Ainsi en va-t-il de saint Thomas. Ses contemporains se sont extasiés devant la puissance de son intelligence. Tous les pro-

blèmes qu'il a touchés sont sortis de ses mains renouvelés, résolus avec une telle maîtrise, que nous vivons encore de l'héritage de celui qui est, avec saint Augustin, le plus grand docteur de l'Église latine. Nul ne fut cependant plus pleinement de son temps que saint Thomas. Aussi ne peut-on apprécier son originalité, communier à son esprit, à ses intuitions, ce qui importe plus que de répéter mécaniquement ses thèses, qu'en le replaçant dans le courant intellectuel de son époque. Si une des plus prodigieuses renaissances qu'ait connu l'Europe, si cent cinquante ans environ d'intenses recherches, trouvent leur accomplissement dans son œuvre, ne faut-il pas, en retour, récupérer ce passé sans lequel saint Thomas n'aurait pas été possible, et sans lequel il est incompréhensible ?

Après la brève flambée de la renaissance carolingienne du IX^e^ siècle, l'Occident, bouleversé par les luttes du sacerdoce et de l'Empire, sombre dans le chaos des « âges de fer ». Mais dès la fin du XI^e^ siècle, tout recommence. Une série de dates étonnamment convergentes marquent ce nouveau départ : 1095, synode de Clermont et prédication de la première Croisade; 1060, entrée de saint Anselme à l'abbaye du Bec où il inaugure un enseignement et une activité littéraire qui jettent un grand éclat jusqu'à sa mort survenue en 1109; 1098, fondation de Cîteaux; 1108-1113, fondation à Paris, par Guillaume de Champeaux, de l'abbaye de Saint-Victor, qui sera l'un des centres de pensée les plus rayonnants du XII^e^ siècle. En même temps que les campagnes deviennent plus prospères, les villes se développent, et, dans leur sillage, les écoles épiscopales (les plus célèbres sont, en France, celles de Laon et de Chartres), embryon de cette université qui prendra, à Paris, sa consistance corporative à l'aube du XIII^e^ siècle (privilège royal en 1200; premier privilège pontifical en 1208). Intellectuellement, la renaissance qui s'amorce à la charnière des XI-XII^e^ siècles est augustinienne et platonicienne (le *Timée* influence les spéculations de l'école de Chartres sur la création) quant au contenu de pensée, aristotélicienne quant à la méthode. D'Aristote, on connaît déjà depuis longtemps, par Boèce († 525), les *Catégories*, le *Périherméneias* qui, avec l'*Isagoge* de Porphyre, composent la *logica vetus*. Mais, à partir de 1120, la *logica nova* (Analytiques, Topiques, etc.) entre en scène qui, au-delà d'une table des prédicaments et d'une technique d'analyse des propositions, bref d'une grammaire, apporte une théorie du syllogisme et de la démonstration, une logique au sens plein du mot. Instrument dialectique qui est aussitôt appliqué, non sans quelque intempérance, comme chez un Abélard, au donné théologique. La confrontation des *Sententiae Patrum*, le constat de divergences entre les autorités (*sic et non*), suscitent des problèmes, des *quaestiones*,

que l'on s'efforce de formuler avec rigueur, de résoudre, puis de regrouper. La « scolastique » naît de ces recueils et de ces commentaires des sentences qui forment la base de l'enseignement et des discussions des écoles. Un *ordo doctrinae* se constitue ainsi peu à peu qui aboutira aux « sommes » du XIII[e] siècle.

Deux courants se partagent l'activité intellectuelle du siècle. L'un plus traditionnel, plus humaniste, fleurit dans les milieux monastiques, l'autre se rattache aux écoles urbaines. Le cloître et l'école : deux mentalités qui, souvent, s'affrontent (cf. la condamnation d'Abélard au concile de Sens à l'instigation de saint Bernard), deux styles. La théologie monastique, traversée par un souffle spirituel et mystique, est une méditation des mystères destinée, certes, et avec belle audace, à en procurer une intelligence plus profonde, mais dont l'intention dernière est d'exciter les moines à la ferveur. Ses plus grandes œuvres appartiennent encore par le genre littéraire, la facture et le climat de pensée, à la patristique, dont elles sont, en quelque sorte, l'ultime floraison. La théologie urbaine cherche davantage le savoir pour lui-même. Déjà « scientifique », elle est avide de précision plus que de fruition. On n'y trouve pas, ou peu, ces riches et vivantes analyses psychologiques qui donnent aux écrits monastiques un charme et une saveur toujours actuels, mais la mise en œuvre d'une dialectique qui explore les structures objectives des réalités surnaturelles. Vers 1150, un premier sommet est atteint. Avec un synchronisme remarquable, les protagonistes des deux courants, Hugues de Saint-Victor († 1141), Guillaume de Saint-Thierry († 1148), pour la théologie monastique, Abélard († 1142), Pierre Lombard († 1160), pour la scolastique naissante, publient leurs œuvres maîtresses. Au cours de la seconde moitié du siècle, la sève de la pensée monastique s'épuisera peu à peu, tandis que s'affirmera le triomphe des « dialecticiens ».

Déjà armés d'une logique qui les dote d'une méthode d'investigation efficace, et, qui plus est, entraînés par son usage à aborder les questions théologiques dans une autre optique que les moines, les dialecticiens, sententiaires et summistes, vont bénéficier, au début du XIII[e] siècle, entre 1200 et 1240, de l'entrée massive d'un ensemble d'œuvres d'Aristote encore inédites en chrétienté, et de leur teneur proprement philosophique. Dès lors, par sa métaphysique, sa psychologie et sa morale, Aristote va se présenter aux penseurs chrétiens, non plus seulement comme un maître à raisonner, mais comme un maître de la connaissance de l'homme et du monde. Saint Thomas sera le premier à dominer cette irruption d'une philosophie autonome, et à en exploiter systématiquement les ressources au profit du discours

théologique. Avec lui, un second sommet, et d'une plus haute altitude que le précédent, est conquis. Mais ce ferment de la philosophie aristotélicienne, bien qu'imparfaitement connu et assimilé, était déjà actif dès avant 1200, contribuant à accentuer les caractères spécifiques de la spéculation « scolaire », et à les distinguer des méditations monastiques.

Le milieu intellectuel dans lequel saint Thomas plonge ses racines, ainsi brièvement évoqué, nous invitons instamment ceux qui désirent saisir de l'intérieur sa problématique, l'origine et le pourquoi des questions qu'il se pose, la valeur des solutions qu'il en donne, à prendre, personnellement contact avec les sources qui l'ont inspiré.

Textes

Abélard (†1142) : *Sic et Non* (P. L., 178, col. 1349-1358). Les quatre premières sections concernent la foi : 1. « Sur le rôle des arguments rationnels dans l'assentiment de foi » (*Quod fides humanis rationibus sit astruenda, et contra*); 2. « La foi a-t-elle le non-visible pour objet propre? » (*Quod fides sit de non apparentibus tantum et contra*); 3. « La foi seule, et non la science, a pour objet le non-visible » (*Quod agnitio non sit de non apparentibus, sed fides tantum, et contra*); 4. « Croire en Dieu seul » (*Quod sit credendum in Deum solum, et contra*).

Introductio ad theologiam, ou mieux : *Theologia scholarium* (P. L., 178, col. 981-986). L'ouvrage commence par la célèbre définition de la foi que saint Bernard, scandalisé par le mot *existimatio*, pour lui synonyme de simple opinion, fera condamner au Concile de Sens (1141) : « La foi est une « appréciation » des choses qu'on ne voit pas, c'est-à-dire des choses qui ne tombent pas sous les sens du corps » (*Est quippe fides existimatio rerum non apparentium, hoc est sensibus corporis non subjacentium*) (col. 981).

Epitome theologiae christianae (P. L., 178, col. 1695-1697). Cet écrit, connu maintenant sous le nom de *Sententiae Hermanni*, n'est pas d'Abélard lui-même, mais de son école. La doctrine est authentique; la définition de la foi précédente y est, en particulier, littéralement reproduite, col. 1695. Chap. 1 : « Ce que sont la foi, la charité et les sacrements qui constituent la totalité des réalités du salut » (*Quod nostrae salutis summa sint fides, charitas et sacramenta et quid sint haec singula*); chap. 2 : « Ce qu'est la première de ces réalités : la foi » (*De fide, quae et naturaliter praeccedit*); chap. 3 : « Le

contenu objectif de la foi catholique » (*Circa quae fides catholica consistat*).

Hugues de Saint-Victor († 1141). Le classique de la psychologie de la foi au XII^e^ siècle. L'exposé le plus ample et le plus savoureux se trouve dans son œuvre maîtresse, le *De sacramentis christianae fidei* (lib. I, pars. X, P. L., 176, col. 327-344). Moins brutal que saint Bernard, Hugues, qui connaît la définition d'Abélard, en assume les données valables, mais il coupe court aux contresens que pouvait entraîner le mot *existimatio,* en mettant en relief la certitude de la foi : « La foi est une certitude de l'esprit relative à des objets absents, supérieure à l'opinion mais inférieure à la science » (*Fides est certitudo quaedam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constituta*) (col. 330. Cf. *De sacramentis legis naturalis et scriptae, ibid.*, col. 35). « La foi est une certitude volontaire sur des objets absents, dans un assentiment de qualité supérieure à celui de la science mais inférieure à celui de l'opinion » (*Fides est voluntaria absentium certitudo supra opinionem et infra scientiam constituta*). Le *De Sacramentis* contient un véritable traité de la foi divisé en sept chapitres qui abordent des questions qui seront désormais traditionnelles : chap. 2 : « La foi, ce qu'elle est, sa définition (*quid sit fides*); chap. 3 : « Les éléments constitutifs de la foi : la connaissance et l'affectivité » (*Quae sunt illa in quibus fides constat*); chap. 4 : « Vie et croissance de la foi » (*De incremento fidei*); chap. 5 : « Ce qu'il faut croire : Dieu créateur et sauveur des hommes » (*De iis quae ad finem pertinent*); chap. 6 : « L'historicité de la foi. La foi est-elle demeurée identique à elle-même en dépit de la variété des temps et du progrès de la révélation ? » (*An secundum mutationes temporum mutata sit fides*); chap. 7 : « La foi n'a jamais été moins en tous temps qu'une foi aux mystères du Christ sauveur » (*Quid sit quo nihil minus unquam fides vera habere potuit*); chap. 8 : « Résumé » (*Recapitulatio supradictorum*); chap. 9 : « Le mystère de la foi et sa puissance » (*De sacramento fidei et virtute*).

Voir également, *De Arca Noe morale* (lib. III, chap. 4, *De radicatione arboris sapientiae per fidem,* P. L., 176, col. 649-651); *Summa sententiarum* (attribuée à tort par Migne à Hugues, elle porte cependant la marque de son influence et appartient à son école; cf. la définition de la foi, col. 43; tract. I, col. 43-47); chap. 1 : « La foi » (*De fide*); chap. 2 : « L'espérance et la charité » (*De spe et charitate*); chap. 3 : « La foi des anciens » (*De fide antiquorum*); chap. 4 : « L'objet de la foi : le mystère de la divinité et celui de l'incarnation » (*De quibus constet fides* = l'objet de la foi, *duo sunt in quibus*

maxime fides consistit : mysterium divinitatis et sacramentum incarnationis).

Guillaume de Saint-Thierry († 1148). Bien que sa pensée ait eu un moindre rayonnement que celle d'Hugues de Saint-Victor, Guillaume a écrit deux longs traités sur la foi qui ont l'avantage d'avoir été récemment traduits en français.

Speculum fidei (P. L., 180, col. 365-398), le plus important pour la psychologie de la foi. *Aenigma fidei* (P. L., 180, col. 397-440). Deux traités sur la foi : *le miroir de la foi, l'énigme de la foi.* (Texte, notes critiques, traduction par M.-M. Davy, Ed. J. Vrin, Paris, 1959, 231 pages.)

Pierre Lombard († 1160) : *Qualuor libri sententiarum* (éd. Quaracchi, 1916, 2 t.).

Sur la foi : lib. III, distinctio xxiii-xxv, t. II, pp. 655-670. Les sentences sont postérieures à 1150, antérieures à 1157. Elles se rattachent au courant dialectique. On a dit de Pierre Lombard, lors de son accession au Siège épiscopal de Paris en 1159, qu'il était Abélard devenu évêque. Son œuvre est beaucoup plus qu'une simple compilation : les sentences de l'Écriture et des Pères sont regroupées autour de questions méthodiquement ordonnées. Ordre d'ailleurs empirique, que les auteurs postérieurs essaieront d'améliorer en écrivant des sommes rédigées selon des plans plus ou moins indépendants du sien. Vers 1230, les sentences sont adoptées officiellement comme texte de base de l'enseignement théologique (cf. le IV^e^ concile de Latran : *credimus et confitemur cum Petro Lombardo,* Denz., n. 432). Leur influence sera immense. Jusqu'au milieu du XVII^e^ siècle, ce sera sous la forme de commentaires systématiques des Sentences que se déploiera, pour une grande part, l'activité des maîtres. C'est de Pierre Lombard que proviennent la documentation, les auctoritates, et la nomenclature des questions, qui constituent le cadre, désormais fixe, quant à l'essentiel, à l'intérieur duquel s'exerce la réflexion théologique. On aura donc grand intérêt à se reporter, pour la foi, aux « distinctions » indiquées ci-dessus; elles ont servi de point de départ à saint Thomas, lorsqu'il inaugura en 1252 son enseignement de *baccalaureus sententiarius.*

Pierre de Poitiers († 1205). Fidèle disciple de Pierre Lombard, on possède de lui un *Sententiarum libri quinque* (vers 1175), qui constitue le premier commentaire du Maître des Sentences. Sur la foi : lib. III, cap. xxi, P. L., 211, col. 1089-1094.

Plusieurs questions des *Disputationes* de Simon de Tournai († 1202),

éditées par J. Warichez, *Spicilegium sacrum Lovaniense,* 1932, sont consacrées à la foi : disput. XIV, pp. 50-52; XXIII, qu. 1 et 2, pp. 75-76; XLIII, pp. 125-127; XLVI, pp. 132-135; L, qu. 2, pp. 146-148; LXXXVIII, qu. 2, p. 253.

L'élaboration du traité de la foi franchit son étape la plus importante avant saint Thomas, avec GUILLAUME D'AUVERGNE (ou de Paris, † 1249), et GUILLAUME D'AUXERRE († vers 1237).

Adversaire de l'aristotélisme qui venait de faire son apparition, et dont il provoqua la condamnation comme évêque de Paris, GUILLAUME D'AUVERGNE a écrit un *Tractatus de fide* (antérieur à 1228; *in Opera omnia,* Orléans, t. I, fol. 1-18), de tendance assez fidéiste.

GUILLAUME D'AUXERRE s'exprime avec plus de rigueur et de justesse dans sa *Summa Aurea* (vers 1220), où il traite à plusieurs reprises de la foi. Voir, en particulier, lib. III (éd. Pigouchet, Paris, 1500, fol. 130 ss.).

Faute de rééditions récentes, les écrits de ces deux théologiens sont malheureusement d'une consultation malaisée.

Pour connaître l'état de la question à l'époque de saint Thomas, on se reportera aux auteurs suivants, ses prédécesseurs immédiats et ses contemporains :

ALEXANDRE DE HALÈS († 1245) : *Quaestiones disputatae* « *Antequam esset frater* » (éd. Quaracchi, 3 vol., 1960). Les questions disputées ont été écrites entre 1220 et 1236, date de l'entrée d'Alexandre chez les franciscains. A signaler : qu. XXXVI, « Sur les articles de foi » (*De articulis fidei,* t. II, pp. 631-638); qu. XXXVIII, « Sur la définition de la foi donnée par l'Apôtre » (*De definitione fidei data ab Apostolo* = Hébreux, 11, 1, t. II, pp. 662-671); qu. XXXIX, « La foi informe » (*De fide informi,* t. II, pp. 671-684); qu. LIII, « La justification de l'impie » (*De justificatione impii,* t. II, pp. 1014-1027).

Summa theologica. Les spécialistes de l'édition Quaracchi estiment qu'elle est d'Alexandre quant au fond doctrinal, mais qu'il fut aidé dans son travail par plusieurs collaborateurs, au premier rang desquels Jean de la Rochelle († 1245). Au cours de cette compilation, des emprunts ont été faits à d'autres auteurs (par exemple, pour le *De fide* à la somme de Philippe le Chancelier et aux deux Guillaume), ce qui nuit parfois à la cohérence de l'ensemble. La quatrième partie de la *Summa,* questions *de sacramentis,* est due à GUILLAUME DE MÉLITON († vers 1257-1260).

Le *De fide* est à chercher dans la *Pars tertia,* après le traité sur la grâce, aux questions 64, « La foi informe » (*De fide informi*); 68,

« La foi formée » (*De fide formata*); 69, « Les articles et symboles de la foi » (*De articulis et symbolis fidei*), aux pages 272-277, 280-295, 295-303, de l'édition de Venise (157). La question 68 mérite une lecture attentive. Tous les problèmes, dorénavant bien circonscrits, et qui seront sans cesse repris par les théologiens, y sont successivement envisagés : La foi est-elle nécessaire au salut (*An fides necessaria sit ad salutem*)? La foi est-elle une persuasion fondée sur des arguments rationnels (*An fides ex rationibus et suesionibus habeatur*)? La foi est-elle une vertu (*An fides virtus sit*)? Qu'est-ce que la foi (*Quid sit fides*)? L'acte formel de la foi (*De actu formali fidei = quid sit credere*)? L'objet de la foi (*De objecto fidei*); le sujet de la foi (*De subjecto fidei;* quelle faculté de l'âme? quels sujets? hommes, anges, démons, Adam, le Christ pendant sa vie terrestre).

Saint Bonaventure († 1274) : *Commentaire sur le troisième livre des Sentences* (1260) (distinctions xxiii-xxv, éd. Quaracchi, Florence, 1941, pp. 460-547).

Saint Albert le Grand († 1280) : *Commentarii in III Sententiarum*, dist. xxiii, l'essence de la foi (*De fide quantum ad ejus essentiam*); xxiv, l'objet ou la matière de la foi (*De fide quantum ad ejus objectum sine materiam*); xxv, la suffisance de la foi (*De sufficienta fidei*), éd. A. Borgnet, Paris, Vivès, 1894, pp. 403-488. Ce commentaire, donné à Paris de 1244 à 1248, permet de connaître l'enseignement que saint Thomas reçut alors de Maître Albert.

Études

Il n'existe pas en français de synthèse historique précise et détaillée sur la formation du traité de la foi aux XII^e^ et XIII^e^ siècles. Les références qui suivent sont donc fort loin d'utiliser la documentation considérable mise à jour par les médiévistes; certaines, d'ailleurs, sont déjà anciennes, et en partie dépassées par les travaux récents; enfin, leur point de vue est assez limité : crédibilité, rapports de la raison et de la foi, surnaturalité de la foi.

Études d'ensemble.

Th. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Béranger de Tours à saint Thomas d'Aquin* (éd. Lecoffre, Paris, 1909, 176 pages).

A. Gardeil, art. *Crédibilité,* in *Dictionnaire de théologie catholique* (t. II, 1908, col. 2259-2270), pour la période allant d'Abélard à saint Thomas d'Aquin exclusivement. — J. Martin, *L'apologétique traditionnelle* (éd. Lethielleux, 3 vol., Paris, 1905-1906). Les chapitres II-IV du deuxième volume font état du dossier médiéval. Alors que le P. Gardeil, partisan d'une démonstration strictement rationnelle de la crédibilité, a tendance à retrouver sa propre conception chez les auteurs anciens, l'abbé Martin, blondélien et partisan d'une apologétique plus subjective, sollicite les textes en sens inverse. — R. Rousselot, *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle,* in *Recherches de science religieuse* (4, 1913, pp. 1-36). Sur la notion de foi naturelle chez Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne et Alexandre de Halès, voir pp. 5-12. — M.-D. Chenu, *Pro fidei supernaturalitate illustranda,* in *Xenia thomistica* (vol. III, pp. 297-307, Rome, 1925). Promoteur de la foi naturelle, Abélard a été suivi par Guillaume d'Auxerre et Guillaume d'Auvergne. Albert le Grand, et surtout saint Thomas, évacuent le dualisme introduit par cette notion dans la théologie de la foi. — M.-D. Chenu, *La psychologie de la foi dans la théologie au XIII^e siècle. Genèse de la doctrine de saint Thomas* (*Sum. th.,* II^a II^ae, qu. 2, a. 1), in *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle* (2^e série, pp. 163-191, éd. Vrin, Paris, 1932). Sur les définitions de la foi proposées par Abélard et Hugues de Saint-Victor, la psychologie et l'épistémologie de la croyance qu'elles impliquent, voir pp. 165-174.

Études d'auteurs

1) *Abélard.*

T. Heitz, *op. cit.,* pp. 7-30; A Gardeil, *op. cit.,* col. 2259-2260; M.-D. Chenu, *Pro fidei supernaturalitate,* pp. 298-300; *La psychologie de la foi,* pp. 165-174; Cl. Ligeard, *Le rationalisme de Pierre Abélard.* Essai de reconstitution d'après les manuscrits d'un texte controversé, in *Recherches de science religieuse* (2, 1911, pp. 383-396). — J. Cottiaux, *La conception de la théologie chez Abélard,* in *Revue d'histoire ecclésiastique* (28, 1932, pp. 247--295; 533-551). M. de Gandillac, *Œuvres choisies d'Abélard* (Aubier, Paris, 1945). Bonne introduction, pp. 5-73, à la vie et à la pensée d'Abélard. — R.-M. Martin, *Pro Petro Abaelardo.* Un plaidoyer de Robert de Melun contre saint Bernard, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (12, 1923). Les historiens actuels s'accordent pour dire que les idées d'Abélard sur la foi et sa certitude étaient moins hétérodoxes que ne

le crurent à tort ses contradicteurs, saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry, entre autres. Mais si la pensée était irréprochable, son expression : *fides est existimatio rerum non apparentium* (la foi permet d'apprécier, d'appréhender, d'atteindre ce qu'on ne voit pas) semble suggérer que la certitude de la foi ne dépassait pas le niveau d'une simple probabilité, position évidemment inadmissible.

2) *Guillaume de Saint-Thierry.*

J.-M. DECHANET, *Guillaume de Saint Thierry, l'homme et son œuvre* (Bruges, 1942). — J.-M. DECHANET, *Œuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry* (Aubier, Paris, 1944). Introduction et bibliographie, pp. 9-48. — M.-M. DAVY, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry* (t. I, *La connaissance de Dieu*, éd. Vrin, 341 pages, Paris, 1954). — Ces études, jointes aux traductions du *Speculum* et de l'*Aenigma fidei*, permettent d'assimiler le meilleur de la théologie monastique du XII[e] siècle sur la foi.

3) *Hugues de Saint-Victor.*

T. HEITZ, *op. cit.*, pp. 71-84; J. MARTIN, *op. cit.*, t. II, pp. 96-104; 176-180; A. GARDEIL, *op. cit.*, col. 2261-2262; M.-D. CHENU, *La psychologie de la foi*, pp. 165-174. — R. BARON, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor* (éd. Lethielleux, Paris, 1957). De cette thèse érudite, on se contentera de lire le chapitre intitulé : *La raison à l'intérieur de la foi*, pp. 1-34 (la définition hugonienne de la foi est commentée pp. 27-28; 210-214).

4) *Pierre Lombard.*

T. HEITZ, *op. cit.*, pp. 42-48; A. GARDEIL, *op. cit.*, col. 2264.

5) *Guillaume d'Auxerre.*

T. HEITZ, *op. cit.*, pp. 42-48; P. ROUSSELOT, *op. cit.*, pp. 5-7; M.-D. CHENU, *Pro fidei supernaturalitate*, pp. 300-301; A. GARDEIL, *op. cit.*, col. 2265; R.-M. MARTINEAU, *Le plan de la « Summa Aurea » de Guillaume d'Auxerre*, in *Etudes et recherches publiées par le collège dominicain d'Ottawa* (t. II, *Théologie*, cahier I, Ottawa, 1937, pp. 79-114).

6) *Guillaume d'Auvergne.*

T. Heitz, *op. cit.*, pp. 99-105; P. Rousselot, *op. cit.*, pp. 7-9; A. Gardeil, *op. cit.*, col. 2265-2266; M.-D. Chenu, *Pro fidei supernaturalitate*, p. 302.

7) *Alexandre de Halès.*

T. Heitz, *op. cit.*, pp. 105-106; P. Rousselot, *op. cit.*, pp. 10-12; A. Gardeil, *op. cit.*, col. 2266-2268; M.-D. Chenu, *Pro fidei supernaturalitate*, pp. 302-303; J. Ferte, *Rapports de la Somme d'Alexandre de Halès dans son « De fide » avec Philippe le Chancelier*, in *Revue de théologie ancienne et médiévale* (7, 1935, pp. 381-402).

8) *Saint Bonaventure.*

T. Heitz, *op. cit.*, pp. 107-116; P. Rousselot, *op. cit.*, p. 12, note 2; A. Gardeil, *op. cit.*, col. 2269-2270; E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure* (Vrin, 3e éd., Paris, 1953). A lire, le chapitre II : La critique de la philosophie naturelle, pp. 76-100 (sur les rapports de la foi et de la raison); chap. XII : L'illumination intellectuelle, pp. 274-324; chap. XIII : L'illumination morale, pp. 325-346.

9) *Saint Albert le Grand.*

T. Heitz, *op. cit.*, pp. 132-144; A. Gardeil, *op. cit.*, col. 2268-2269; M.-D. Chenu, *Pro fidei supernaturalitate*, pp. 302-304; L. Mahieu, *Les rapports de la science et de la foi d'après le bienheureux Albert le Grand*, in *Revue des questions ecclésiastiques* (Lille, 5, 1910, pp. 135-150). — A.-M. Maccaferri, *Le dynamisme de la foi selon Albert le Grand*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (29, 1940, pp. 278-303). La structure affective de la foi, la tension de la volonté vers le bien qui préside à sa genèse et à sa croissance sont analysées par Albert, comme par ses contemporains, en référence à l'être vertueux de la foi (*utrum fides sit virtus*). — Th. Beer, *La théorie de l'illumination dans la foi chez saint Albert le Grand*, in *Bulletin thomiste* (Notes et communications, 1931-1933, t. I, pp. 100*-103*). — *Le bienheureux Albert le Grand*, numéro spécial de la *Revue thomiste* (mars-avril 1931).

LA PROBLÉMATIQUE DU TRAITÉ DE LA FOI AVANT SAINT THOMAS

Les spéculations relatives à la foi ont suivi au cours du XII^e^ siècle et pendant la première moitié du XIII^e^ siècle, une double direction qui recoupe, jusqu'à un certain point, les deux courants de la théologie monastique et de la théologie dialectique, que nous avons précédemment distingués.

Première direction : une psychologie analytique de l'acte de foi qui se fixe pour tâches : 1. de déterminer la structure psychologique de l'acte de foi, la part respective de l'intelligence et de la volonté dans ce type d'assentiment original qu'est la croyance, et singulièrement la croyance théologale des chrétiens; 2. de situer cet acte et la connaissance qu'il médiatise dans la hiérarchie des degrés et des modes du savoir : opinion, science. Investigations vraiment psychologiques et analytiques, car le théologien y procède par introspection et réflexion sur son expérience vécue de croyant, pour aboutir à une définition de l'acte spécifique de la foi : le croire. L'apport majeur concernant cet aspect de la psychologie de la foi est à chercher chez les auteurs de la première moitié du XII^e^ siècle, Abélard et, surtout, Hugues de Saint-Victor qui, profitant des controverses suscitées par le maître du Palet, et le corrigeant, propose une définition de la foi qui exercera une profonde influence sur les auteurs postérieurs. C'est autour de cette définition qui, par le fait même de son insistance sur la certitude caractéristique de la foi théologale, la considère en tant qu'assentiment, *argumentum non apparentium,* que va se développer une théologie de sa psychologie et de sa structure noétique : intervention volontaire, rapport aux autres modalités du connaître, crédibilité, motif formel, etc.

Mais, parce que ces recherches supposent un inventaire précis des facultés de l'âme et de leurs relations mutuelles, ainsi qu'un concept rigoureux de la science, elles ne pouvaient pas être poussées très avant par la théologie monastique trop démunie à cet égard et plus soucieuse de décrire la croissance de la foi et ses conditions spirituelles que d'en scruter la structure objective. Aussi est-ce aux « dialecticiens », appuyés sur la philosophie d'Aristote, qu'il appartiendra de poursuivre ces analyses, mais en leur donnant un tour plus *a priori* et plus spéculatif.

Deuxième direction : une psychologie déductive de la foi qui ne vise pas son aspect cognitif de « tenir-pour-vrai » d'un « non-vu », mais son être moral. Le caractère vertueux et méritoire qu'on ne peut pas ne

pas attribuer à la foi en raison de son lien intime avec la justification, oblige les théologiens à réfléchir d'un point de vue autre que directement psychologique et noétique sur ses relations avec le libre arbitre, l'amour, la charité, la grâce.

I. La connaissance de foi

1) *Les différents sens du mot « foi ».*

(*Quot modis dicatur fides*). Les théologiens commencent leur étude par une enquête sémantique des différents sens et acceptions du mot *fides* pour en tirer la grande distinction entre : *fides « qua » creditur*, l'acte et la vertu de foi, la foi subjectivement prise, et *fides « quae » creditur*, l'objet de la foi, les mystères de Dieu et de l'économie du salut, le donné révélé et son expression traditionnelle sous forme d'articles et de symboles.

2) *Définition de la foi.*

(*Quid sit fides*). Le point de départ est ici la célèbre définition de la foi de l'épître aux Hébreux (*fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium*) (He 11, 1). Hugues de Saint-Victor la commente ainsi : « La foi est la substance des choses qu'on espère, parce que, par elle, les choses futures nous sont d'une certaine façon déjà substantiellement données, elle est l'argument de ce qu'on ne voit pas, parce qu'elle nous permet d'adhérer à ce que nous ne voyons pas » (... *fides est substantia rerum sperandarum, quia per eam jam quodammodo quae futura sunt subsistunt in nobis, et argumentum non apparentium, quoniam per eam quae occulta sunt approbantur a nobis*) (*De sacramentis*, lib. I X, P. L., 176, col. 330 C). Mais il ajoute aussitôt que c'est là décrire ce que fait la foi, plutôt que dire ce qu'elle est. Hugues est donc amené à proposer une autre définition prise de l'acte même de croire, de sa certitude et de la nature de son objet : « La foi est une certitude de l'esprit concernant des objets absents, supérieure à l'opinion, mais inférieure à la science » (*Fides est certitudinem quadam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constituta*) (*ibid*). Caractérisée par l'adhésion à des choses qu'on ne voit pas (*non apparentium*), et par une certitude privée de sa cause adéquate, l'évidence,

foi se distingue de la science par ce défaut d'évidence, mais aussi, ar suite de sa certitude infrangible, de l'opinion, où l'esprit ne se ouve pas parfaitement déterminé. Reste alors à s'interroger sur la ource de cette certitude. »

) *Le caractère affectif de la foi.*

(*Affectus ipse fides est*). Puisque l'objet de la croyance n'est pas, mme celui de la science, atteint à découvert, la certitude de la foi mble reposer en première approximation sur l'intervention de la lonté. Saint Augustin y avait déjà insisté : « L'homme peut faire en des choses à contrecœur, mais non pas croire » (*Caetera potest mo facere nolens, credere non nisi volens*). Ici encore, Hugues de aint-Victor fixe la tradition. A la question : *quae sunt illa in quibus des constat?* (*loc. cit.*, chap. III, col. 331-332), il répond : « ... La i consiste en deux choses : la connaissance et l'affectivité, cette der- ère étant cause de la fermeté de l'assentiment » (*Cognitio et affectus, est constantia vel firmitas credendi*). Si le croire aboutit à une con- aissance, c'est à condition d'être ferme et constant, et cela il le doit l'*affectus*. Autre chose, en effet, est la *fides qua creditur*, autre chose que croit la foi, *quod fide creditur*. Par conséquent « la foi est bstantiellement dans l'affectivité, car l'affectivité c'est la foi elle- ême : ce qui concerne la connaissance n'est que matériel, étant ce r quoi porte l'acte de foi » (*fides in affectu habet substantiam, quia fectus ipse fides est; in cognitione habet materiam, quia de illo et ad ud quod in cognitione est, fides est*) (col. 331 *c*).

Un siècle plus tard, Albert le Grand dira que la foi *non est in nere scientiae*, car bien qu'elle comporte une connaissance, cette nnaissance procède davantage *ex affectu quam ex ratione*. C'est urquoi, conclut-il, les Magistri ont coutume d'affirmer *quod cogni- in fide est materialis, et affectu formalis* (*III Sent.*, dist. XXIII, t. 1). L'acte de foi émane formellement de l'affectivité, de la volonté. elle est la position des théologiens qui assignent pour sujet d'inhé- nce à la foi, soit le vouloir, soit le libre arbitre conçu comme une aissance spéciale formée de l'intelligence et de la volonté, soit, à la gueur, l'intellect pratique. Attentifs au principe subjectif psycholo- quement le plus apparent, de son acte et de sa certitude, la foi n'est s d'abord pour eux chose de l'intelligence en tant que faculté du ai (intellect spéculatif). Solution qui permet, sans doute, de com- endre aisément qu'elle puisse être vertueuse et méritoire, mais qui inimise dangereusement son intellectualité. A l'inverse, les quelques éologiens (les Magistri ne sont pas aussi unanimes que le laisse

entendre Albert le Grand!) qui, tels un Guillaume d'Auxerre, ou u Philippe le Chancelier, situent la foi dans l'intelligence spéculative o donnée à la vérité, ne sont pas sans éprouver des difficultés quand s'agit pour eux de dire comment elle est aussi une vertu.

Saint Thomas sera le premier à montrer comment, vertu intelle tuelle, parce qu'elle atteint infailliblement le vrai en se soumettar au témoignage de Dieu, vérité première révélante, la foi est égal ment vertu morale lorsque la motion volontaire qui établit l'intell gence du croyant en communion de pensée avec l'intelligence divir elle-même n'est pas l'effet d'un amour quelconque, mais de la charit

4) *La foi, argument de ce qu'on ne voit pas.*

(*Argumentum non apparentium.*) Ces hésitations et le prim accordé au vouloir résultent d'un dégagement insuffisant du mo ultime ou formel de la foi, l'autorité divine, fondement dernier sa certitude.

a) *Argument qui prouve sans avoir à être lui-même prouvé* (*Arg mentum probans non probatum*). Aucun de ces théologiens n'igno assurément que le témoignage de Dieu ne soit le seul argument ap à engendrer la conviction inébranlable qu'a le fidèle de l'existence d'u ordre des réalités imperceptibles aux sens et non démontrables p la raison naturelle. Mais, habituellement, trop bloquée avec ce q nous appelons aujourd'hui les motifs de crédibilité, la transcendance cet argument n'est pas, en fait, pleinement honorée. Il se ramène plus souvent à un *locus ab auctoritate,* à une autorité qui n'est p immédiatement celle de Dieu, mais celle des ancêtres dans la foi *ita crediderunt sancti.* Les choses crues par les anciens, confirmé de leur temps par des miracles, et maintenant partiellement acco plies, sont la garantie (*argumentum*) offerte à notre foi de la vér des choses non encore réalisées ou passées, auxquelles nous croyo présentement et dont notre foi, appuyée sur la leur, est l'*argume tum*[1].

1. Telle est l'exégèse proposée par l'auteur de la *Summa Sententiarum* l'*argumentum non apparentium.* On sait que cette œuvre, longtemps at buée à tort à Hugues de Saint-Victor, a été écrite par un de ses disci Elle reflète cependant sa doctrine. Voici le texte : *Argumentum non ap rentium, id est probatio; quia si quis dubitat inde, non possunt aliqua probari humana ratione. Ut si quis quaereret unde scis partum virgin futurum etiam statum electorum : non habeo aliud argumentum, nisi q credo indubitanter quod prophetae et alii qui per spiritum sanctum loc

Pour d'autres, et Abélard s'avance déjà, semble-t-il, sur cette voie, l'argument qu'est la foi (*argumentum fidei*) devient une sorte d'argument ontologique; il y a des croyants, la foi existe, or la foi a pour objet ce qui n'apparaît pas; l'existence de ces *non apparentium* découle de celle de la foi qui en est ainsi l'argument[2]. Raisonnement fallacieux, car si l'on peut déduire de la notion et du fait de la foi qu'elle a pour objet le non-visible, il ne s'ensuit nullement que cet objet existe.

Si le recours aux *miracles* et aux *prophéties* procure une justification rationnelle externe des *mystères de la foi* qui obnubile le véritable motif de leur affirmation, les raisons de convenance théologique en fournissent une justification interne qui tend au même résultat. La mystique assez intellectualiste en honneur dans les milieux monastiques donne parfois l'impression que la contemplation débouche sur une saisie quasi évidente de Dieu et des vérités révélées. Et on a pu reprocher, reproche peut-être excessif d'ailleurs, à Hugues de Saint-Victor, et surtout à Guillaume de Saint-Thierry, une espèce de congé donné à l'*auctoritas Dei*, là où l'expérience religieuse, nourrie de théologie, parvient à sa perfection.

Il faut pratiquement attendre Guillaume d'Auxerre pour que le motif de la foi soit libéré de toute contamination crédibilitaire et posé pour lui-même : *argumentum probans non probatum*. Le texte vaut la peine d'être cité : « La foi est la substance des choses qu'on espère, la preuve de ce qu'on ne voit pas. » (*Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium*). De même que l'amour véritable (= la charité) aime Dieu pour lui-même par-dessus tout, ainsi par la vraie foi on adhère à la vérité première par-dessus tout et pour elle-même. C'est pourquoi il n'y a rien de plus certain que la foi, et qu'en conséquence, puisqu'il n'y a rien de plus certain qu'elle, elle ne peut être prouvée. Aussi l'Apôtre dit-il que la foi est *argumentum*, et il faut ajouter, un argument qui prouve, non pas un argument qui a besoin d'être prouvé, c'est-à-dire une conclusion (*probans non probatum et non conclusio*). Les maîtres, et

sunt, super illis dixerunt, quos Deus nullo modo falleret, cum in eis loqueretur et miracula faceret. Et cum ex magna parte videam completa quae dixerunt, caetera non dubito complenda quae restant (*Summa Sententiarum*, tract. I, cap. 1, *P.L.*, 176, col. 43).

2. *Argumentum non apparentium, non est probatio quod sunt aliqua non apparentia. Quis enim nemo fidem esse dubitat oportet ex hoc ut aliqua non apparentia esse concedat, cum fides, ut dictum est, proprie non dicatur nisi de his quae nondum apparent* (*Introd. ad theologiam*, lib. I, cap. 2, *P.L.*, 178, col. 984).

même certains saints Pères, se sont donc trompés lorsqu'ils ont essayé de prouver la foi, ou les articles de foi, par des raisons humaines, puisque la foi, selon l'Apôtre, est un argument qui fait preuve, non un argument à prouver, ni une conclusion (*Summa Aurea*, éd. Pigouchet, fol. 2 ra. Cf. fol. 130 ra., Paris, 1500).

b) *Foi acquise. Foi, don divin gratuit* (*Fides acquisita. Fides gratuita*). Si la foi doit sa certitude *super omnia,* supérieure même à celle de la science, à l'argument, plus décisif que toutes les évidences, constitué par le témoignage et l'autorité de Dieu, ce motif, au-delà duquel il n'y a pas à remonter, se distingue donc radicalement des « raisons humaines » de croire. Plus faibles que lui, il ne saurait leur emprunter sa force. Il y a cependant une crédibilité de la foi, et l'activité intellectuelle déployée par les croyants a dans une large mesure pour but d'assurer à cette crédibilité un maximum de valeur probative. En l'absence de solides raisons de croire, saint Thomas le dira bientôt, la foi ne serait qu'une crédulité indigne de Dieu et de l'homme. E l'Église insistera par la suite sur la nécessité d'une crédibilité rationnelle aussi dense que possible, antérieurement au premier acte de foi.

Très tôt, mais surtout après qu'ils eussent pris conscience de la transcendance de l'argument divin qui est son motif ultime, les théologiens des XII[e] et XIII[e] siècles distinguèrent nettement la foi infuse effet de la grâce et don du Père des lumières, de la foi acquise qui repose uniquement sur des raisons de croire (miracles, prophéties exemple des Pères, convenances théologiques). Leur tort (il est double fut d'abord de penser que les motifs de crédibilité devaient toujours donner naissance à une foi naturelle autonome, ce qui était leur accorder trop, et ensuite, ce qui était minimiser à l'excès leur rôle, de ne pas leur faire la moindre place, non pas, certes, à l'intérieur de la foi, mais dans ses substructures. Juxtaposition entre foi acquise e foi infuse[3] qui devait dans leur esprit mettre hors d'atteinte la sur

3. Le P. Chenu a relevé chez Abélard déjà la distinction entre la foi « a quam non tam divinae auctoritatis inducit testimonium quam humanae rationis cogit argumentum », et la vraie foi, qu'il appelle *fides Abrahae* (cf. *Introd. ad theologiam,* lib. II, cap. 3, *P.L.,* 178, col. 1050-1051). Guillaume d'Auxerre, de son côté, oppose la *fides informis* à la *fides gratuita* Noter au passage l'imprécision du vocabulaire : la *fides informis* désigner par la suite, non pas la foi naturelle acquise, mais la foi, vraiment surnaturelle, gratuite, qui n'est pas encore, ou n'est plus, informée par la charité Chez Guillaume d'Auvergne on a le couple : *fides suasa* — *fides virtus* (fo engendrée par la persuasion d'arguments rationnels — foi vertu, don d Dieu). La *Somme* dite d'Alexandre de Halès parle de *fides ex auditu* (foi qu procède de la prédication, des miracles, des motifs de crédibilité), et de *fide*

naturalité absolue de cette dernière, mais qui, d'une part, entraînait un dualisme peu conforme à l'expérience psychologique des croyants, et qui, d'autre part, se révélerait à la longue ruineux pour la surnaturalité de la foi elle-même. Chez les premiers représentants de la théorie de la double foi, qui auront, hélas, à travers les siècles, une nombreuse postérité, la foi infuse comporte une illumination de l'esprit qui sauvegarde sa surnaturalité en tant que connaissance. Leurs successeurs nieront cette illumination; ils prétendront que dans l'ordre de la connaissance, l'adhésion aux articles de foi, leur tenir-pour-vrai, est sous la dépendance des seuls motifs de crédibilité. C'est sur la volonté qu'ils reporteront l'action de la grâce, action qui la convertit du dedans, et la pousse à aimer et la foi et les choses de la foi, transformant « l'adhésion de la raison naturelle » (le *credere naturale*) en une foi salutaire (le *credere sicut oportet ad salutem consequentam*). Théorie qui maintient, sans doute, la surnaturalité morale de la foi, son être vertueux, mais non pas la surnaturalité de son acte spécifique qui est de connaître Dieu comme lui-même se connaît et dans sa lumière.

5) *La lumière de la foi.*

(*Lumen fidei*). Foncièrement augustiniens, les théologiens des XII^e^ et XIII^e^ siècles transposent à la connaissance de foi le schème de l'illumination, déjà valable, à leur gré, au plan de la connaissance naturelle. L'entrée de l'aristotélisme conduira à attribuer la saisie de la vérité, non pas chaque fois à une illumination spéciale de Dieu, mais au pouvoir immanent de l'esprit, à la lumière constitutive de la raison. Mise au point qui, sans rejeter complètement l'augustinisme, le ramène dans de justes limites. La thèse conserve, par contre, presque toute sa valeur dans le domaine de la foi qui implique bien,

gratuita et salutaris (la foi, don gratuit, seule salutaire). La première est le préambule de la seconde qu'elle introduit : *sicut tela filum* (comme l'aiguille le fil). Saint Albert conserve cette notion de *fides ex auditu* dans laquelle il enveloppe toutes les *cogitationes* antérieures (crédibilité) et postérieures (théologie) à l'acte de foi, et dont la connexion avec la vraie foi demeure confuse. Pour saint Thomas, au contraire, la foi elle-même est *ex auditu*. L'*auditus fidei*, transmission aux fidèles des articles par la prédication, et les miracles qui l'accompagnent, n'a pas pour terme une foi naturelle, mais un jugement de crédibilité qui désigne ces articles comme positivement révélés, et donc comme pouvant et devant être crus de foi théologale (cf. M.-D. Chenu, *Pro fidei supernaturalitate illustranda*).

elle, une illumination infuse, spéciale, surajoutée, à la lumière naturelle de l'esprit, le *lumen fidei*. Mais cette lumière, comme dans son ordre celle de la raison, est aussi une lumière stable, donnée en principe une fois pour toutes. Surélévation permanente de l'intelligence, elle lui permet de discerner la transcendance qui se manifeste dans les faits et dits de la révélation, et d'y assentir comme au seul message capable d'étancher sa soif de vérité. Par le *lumen fidei* l'intelligence est dotée du pouvoir de comprendre la parole de Dieu, de recevoir son témoignage, de communier à sa pensée, et de ne plus faire qu'un esprit avec lui. La considération du *lumen fidei* nous ramène de l'acte de croire à son principe subjectif : l'intelligence exhaussée et divinisée, c'est-à-dire, pour employer le langage technique de la scolastique, gratifiée d'un *habitus* nouveau, non pas acquis et naturel, à l'instar d'une compétence scientifique, mais infus et surnaturel. En dernier ressort, la *fides qua creditur*, c'est l'*habitus* de la foi, le *lumen fidei*.

Saint Thomas reprendra ces vues, en y apportant cependant quelques nuances. Il atténuera ce que l'illuminationisme d'un Guillaume d'Auxerre, par exemple, pouvait avoir d'excessif, qui accordait à chaque fidèle, au titre du *lumen fidei*, un discernement infaillible, une quasi intuition de la vérité des articles de foi. Saint Thomas sera plus réservé : c'est une conviction, un témoignage intérieur, non une évidence, que procure le *lumen fidei*. Et s'il éclaire l'intelligence et l'incline à croire, c'est dans la mesure où elle subit, sans aucune violence d'ailleurs, l'entraînement d'une volonté éprise des bien promis par Dieu.

II. La foi vertu

Dès la seconde moitié du XII[e] siècle, la théologie de la foi s'engage sur un terrain qui l'éloigne de plus en plus des analyses psychologiques et spirituelles dont elle était partie. En même temps que les dialecticiens parviennent à la parfaite maîtrise de leur méthode, se produit un développement considérable des doctrines relatives à la justification, à la pénitence, à la morale, ainsi qu'à la psychologie (scientifique) de l'âme et de ses puissances. Vers la fin du siècle, la théorie des *habitus* infus s'élabore, et l'on apprend à mieux distinguer que précédemment l'acte et l'*habitus*.

Tous ces développements vont refluer sur le traité de la foi, et en modifier profondément les perspectives. C'est désormais sur l'être moral et vertueux de la foi plus que sur sa structure psychologique et épistémologique d'acte de connaissance que l'intérêt se porte. On analyse sa dépendance à l'égard de la grâce et de la charité; on se

:mande surtout comment, ayant pour fin le savoir et pour objet le ai, la foi peut être une vertu, puisque les vertus se rapportent au en et à l'agir. Problème crucial qui polarise l'attention des théolo- ens autour des deux points suivants :

a) *Quel est le siège de l'habitus de foi?* Cette question, qui suppose mise en œuvre d'une psychologie déductive de l'âme, des puis- nces, des *habitus,* a reçu les réponses les plus variées : volonté (*in fectione*), libre arbitre, raison, intellect pratique ou spéculatif (dif- rents de la *ratio*). Nous avons vu que la tradition dominante chez s maîtres situait la substance de la foi, son acte spécifique et son *abitus* dans la volonté : *non credens nisi volens; affectus ipse fides t.* Il est à noter que leur solution n'est plus exclusivement com- andée, comme chez saint Augustin et Hugues de Saint-Victor, par rôle déterminant reconnu à la motion volontaire dans la psycho- gie de la croyance; s'ils se rangent à ce parti, c'est parce que leur térêt, centré sur l'être vertueux et méritoire de la foi, les pousse à faire une réalité intimement liée aux puissances affectives et au ore arbitre. Mais les théologiens sont au rouet lorsque, à partir de uillaume d'Auxerre, le caractère franchement spéculatif de la foi éologale est reconnu avec plus de netteté. Pour sortir de l'impasse, lbert le Grand aura recours à l'artifice peu satisfaisant d'un *affec- vus intellectus.* Saint Thomas, le premier, trouvera l'issue, en arti- ulant l'un à l'autre, au sein de la foi, mieux que ses prédécesseurs, intelligence et la volonté.

b) *Qu'en est-il de la formation de la foi?* La foi a-t-elle pour forme amour, et quel amour : général ou spécial (= la charité) ? la foi informe » (*fides informis*) est-elle surnaturelle ? Est-elle un don Dieu, une grâce, ou une foi (*credulitas*) naturelle et acquise, ne croyance motivée par des arguments rationnels (*fides suasa*) ? Si foi informe est surnaturelle, en quoi cette surnaturalité se diffé- ncie-t-elle de celle de la foi formée ? Est-ce le même *habitus,* tantôt nparfait, tantôt parfait, ou sont-ce deux *habitus* différents ?

On pourrait allonger indéfiniment la liste des questions abordées par s théologiens dans ce secteur. Cette brève énumération suffit à mettre en présence d'une problématique qui nous est aujourd'hui moins umilière, plus préoccupés que nous sommes par la structure intellec- uelle et rationnelle de la foi que par sa qualité de vertu.

(*A suivre.*)

N. Dunas, o. p.

INTRODUCTION A LA VIE SPIRITUELLE

A propos d'un livre récent

Il est évident qu'un titre aussi séduisant[1], et le renom de l'auteur, et l'attente du public garantissent la très large diffusion de ce livre. Il va de soi aussi qu'il doit provoquer et provoque déjà des remous; car ni le projet du P. Bouyer, ni sa plume ne sont médiocres et ne laissent indifférent; son ouvrage, au reste, est d'une classe très supérieure au tout-venant de la littérature dévote. Le cadre en est léger, servant tout juste à rassembler et à ordonner tant bien que mal une éparse et abondante richesse. C'est de la Parole de Dieu et de la foi que l'on part comme des fondements sur lesquels se construit la vie spirituelle (ch. 2); de celle-ci les composantes sont la prière, la vie sacramentelle et l'ascèse (ch. 3-6); les différentes vocations : laïque, monastique et apostolique, en requièrent un ajustement varié (ch. 7-9); reste à décrire l'évolution de la vie spirituelle en ses trois étapes (ch. 10-11), quelques pages consacrées au fait mystique servant de conclusion.

Que faut-il louer? Il y aurait trop à louer, telle la description des échanges continus entre prière secrète et prière liturgique, ce va-et-vient qui fait que l'âme grandit tout ensemble en fille de Dieu intime et fille de l'Eglise qui chante. Il est juste aussi de mettre en parallèle la méditation antique, nourrie de *lectio divina*, conduisant tout naturellement à la contemplation et la méditation « moderne » facilement close sur elle-même, devenue exercice de la raison raisonnante portée par une imagination à vif et n'ayant guère d'autre souci que la résolu-

1. L. Bouyer (de l'Oratoire) : *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique.* Desclée et Cie, Paris-Tournai, 1960; 322 pp.

tion pratique. L'ascéticisme combattu par Bremond et prôné, il faut le dire, par des auteurs de second ordre, n'était pas une chimère. Il est normal que la méditation oscille entre deux pôles, comme fait au reste tout travail entre ses deux finalités : celle de l'activité ouvrière et celle de l'ouvrier lui-même. Que de vues pénétrantes encore sur l'activité et la passivité de la prière, sur la méprise de qui distingue spiritualité cléricale et spiritualité laïque, sur la pente exécrable qui mène à réduire l'amour de Dieu à l'amour du prochain et à répandre en fait un christianisme antimystique qui n'est qu'un christianisme mutilé. Comment tourner les pages de ce livre sans applaudir, sans réagir, sans nourrir le désir d'engager le dialogue plutôt que d'énoncer des critiques, trop pesantes *a priori* à l'égard d'une si souple pensée. On bute, il est vrai, dès l'abord, à un curieux refus des « spiritualités ». Il n'y en a qu'une, nous l'accordons. Pourtant à l'intérieur de la grande famille chrétienne habitée par l'Esprit de Dieu, il y a place pour d'humbles familles animées par l'esprit de quelque saint fondateur et qui se distinguent autrement que par l'application qu'elles feraient de l'Évangile à un milieu donné. Ces familles spirituelles sont d'essence plus subtile que les fantomales « écoles de spiritualité »; car si la doctrine s'enseigne, un esprit ne s'enseigne pas, il se transmet. Laissons ceci qui est un détail; examinons le reproche fait par un censeur au présent livre de n'être pas « une initiation à la vie spirituelle proprement dite ». Ce reproche relève d'une intention juste gauchement exprimée et s'adresse moins au P. Bouyer qu'aux confusions dont sont responsables des intellectuels mal informés, qui, il y a une trentaine d'années, ignorant tout d'une certaine *théologie mystique*, introduisaient une intruse sans lettre de créance : la *théologie spirituelle*; ils l'assimilaient plus ou moins à la science morale; ainsi fait encore le premier tome de la nouvelle *Histoire de la spiritualité chrétienne*. En fait, la théologie spirituelle, étant identique à la morale, n'est qu'un vocable inutile. Le P. Bouyer n'en parle plus; il met son nouveau livre sous le couvert d'un titre et d'un sous-titre, hélas! hétérogènes. La vie spirituelle est, en effet, la vie de l'âme habitée par l'Esprit de Dieu, revêtue par lui de charité. Écrire une *Introduction à la vie spirituelle* — et c'est dans le cas présent une réussite — c'est se donner licence de parler de tout ce que la charité suscite, inspire et transforme. Écrire, en revanche, une *Théologie mystique*, c'est prendre pour sujet l'expérience obscure que l'âme a de Dieu; c'est décrire à partir de l'expérience des saints le cheminement de l'âme en Dieu livrant son intimité profonde; c'est essayer de surprendre, en s'aidant des méthodes de l'histoire et sans dépasser l'expérience, la façon dont les saints se sont disposés à pâtir l'emprise divine. Si vous dépassez l'expérience, vous quittez aussitôt la *Théologie mystique* pour la théologie de la mystique et vous sombrez dans la morale! Le P. Bouyer, dans sa magnanimité, n'a pas assez choisi là où un

choix s'imposait. D'où une certaine ambiguïté et ces deux chapitres sur l'itinéraire spirituel qui sont à la fois plus qu'il ne faut et trop peu selon la rubrique sous laquelle on les range. Mais il serait bien injuste d'épaissir ces ombres. Cette *Introduction* est hautement recommandable; très proche de l'Écriture et de cet Orient d'où nous est toujours venu le souffle de l'Esprit, elle ne peut que satisfaire un public choisi et le confirmer dans la recherche enthousiaste du Bien.

J.-A. Robilliard, o.p.

LES LIVRES

PROBLÈMES D'ÉGLISE

H. JEDIN : *Brève histoire des conciles*. Desclée, Paris, 1960; 214 pp.

La traduction de cet ouvrage comble une grave lacune. Au moment où l'annonce d'un prochain concile réveille l'attention sur cette institution traditionnelle de l'Église, nous ne disposions en français d'aucune histoire maniable. Malgré sa brièveté, celle que nous offre Mgr Jedin dessine les traits caractéristiques des assemblées si diverses par leur nature et leur composition qui ont été peu à peu reconnues comme « conciles œcuméniques ». C'est d'eux seuls, en effet, qu'il est ici question et seule une courte introduction propose quelques considérations d'ensemble sur la notion de concile. Les titres mêmes des chapitres soulignent la différence entre les huit conciles œcuméniques de l'Antiquité et les conciles généraux réunis par les papes durant le haut moyen âge. Peut-être aurait-on souhaité voir plus nettement mis en relief les quatre premiers conciles, les seuls qui méritent vraiment le nom d'œcuméniques et ramené à ses modestes dimensions le quatrième concile de Constantinople, assemblé pour régler la question photienne, dont le caractère œcuménique ne fut jamais reconnu à Constantinople. Les débats si embrouillés de la « période conciliaire » à la fin du moyen âge sont bien éclairés, mais le caractère propre du concile de Florence aurait mérité d'être mis en meilleur relief. Dans les chapitres consacrés aux conciles de Trente et du Vatican, l'exceptionnelle maîtrise de l'auteur s'affirme sans conteste. L'ouvrage tout entier constitue un modèle de précision auquel on aimera à se reporter en même temps qu'un livre dont l'intérêt ne se dément pas.

I.-H. DALMAIS.

R. AUBERT, P. BOURGY, T. DHANIS, C.-J. DUMONT, etc. : *Qu'attendons-nous du Concile ?* La Pensée catholique, Bruxelles; Office général du livre, Paris, 1960; 156 pp.

Le plus important, dans le prochain Concile, nous avertissent les auteurs, ne sera pas visible. L'enjeu profond est l'évangélisation du monde et l'unité de l'Église. Seul l'Esprit-Saint réalise cette œuvre dans les âmes, et cet ouvrage est déjà commencé.

Par-delà le travail nécessaire des docteurs, il y a donc une œuvre cachée qui s'opère, chez les laïcs aussi bien que parmi les membres de la hiérarchie. Le présent fascicule est consacré à discerner les lignes de force de l'exigence chrétienne d'aujourd'hui, qui devraient se manifester lors du Concile. Signalons particulièrement l'enquête du P. Bourgy : *Que pense-t-on, qu'attend-on du prochain Concile ?* et l'article de Mgr C.-J. Dumont, *Que sera le prochain Concile ?* Le professeur Kovalevsky et le P. Walty présentent les réactions orthodoxe et protestante à l'annonce de la convocation du Concile.

B.-D. D.

P. CHARLES, s.j. : *L'Église, sacrement du monde*. Coll. « Museum Lessianum ». Desclée de Brouwer, Paris, 1960; 260 pp.

Qu'on ne demande pas à cet ouvrage quoi que ce soit qui réponde à son titre : on n'y trouve rien qui aille dans le sens des recherches contemporaines sur l'Église comme sacrement universel du salut. Il s'agit de la réédition d'un certain nombre d'articles du P. Charles, parus jadis

dans la *Nouvelle Revue Théologique*, auxquels se trouve joint un texte inédit sur la théologie du Règne dans les *Exercices* de saint Ignace.

Les éditeurs ont voulu réunir dans ce livre les écrits spirituels du célèbre missiologue. Une bibliographie signale ceux qui, cependant, n'ont pu y trouver place. Les articles rassemblés touchent les questions de la foi dans le monde, de la prédication, et de la grâce. Avouerons-nous que, malgré un style captivant et une information très riche, nous sommes un peu dérouté par l'excès des boutades et des aphorismes, par le jeu des idées, par cette spiritualité touche-à-tout ? Faut-il l'admettre comme un signe de notre époque ?... Nous aurions une remarque plus grave à faire : quand il diagnostique les défauts du siècle, le P. Charles n'a pas son égal; mais quand il traite du protestantisme, il est d'un simplisme déroutant et d'une théologie irrecevable (cf. l'art. *Vicarius Christi*, pp. 111-117). Il ne serait plus permis de parler de cette manière aujourd'hui. Il faut savoir, dans cette œuvre, séparer le bon grain des épines.

B.-D. D.

M. BALZARINI, A. ZANETTO : *Le Missioni nel penserio degli ultimi Pontefici*. « Biblioteca Cattolica ». Ed. Ancora, Milan, 1960; 427 pp.; 1.200 lires.

Devant l'évolution rapide des pays missionnaires vers une indépendance politique, certains problèmes urgents se posent et trop de chrétiens n'ont pas pour les résoudre ou du moins pour les juger équitablement, une doctrine sûre, aussi est-ce un bien que ce livre, véritable florilège des paroles et écrits des papes de Léon XIII à Jean XXIII, vienne leur donner cette information dont ils ont grande besoin. Tant de lucidité, de fermeté et de continuité montreront aux chrétiens que l'Église est là pour guider les peuples dans leur accès au Royaume de Dieu avec toute la confiance et la sûreté qui est celle de la « Mater Ecclesia ».

P. F.

Mgr G. PHILIPS : *Études sur l'Apostolat des laïcs*. Coll. « Études religieuses », n° 744. La Pensée catholique, Bruxelles, 1960; 67 pp.

Mgr P. GLORIEUX : *Le laïc dans l'Eglise*. Coll. « Sacerdoce et laïcat ». Éditions ouvrières, Paris, 1960; 222 pp.; 6,60 NF.

JEAN CADET : *Le laïcat et le droit de l'Église*. Préface d'A. Liégé. Document des Équipes « Alleluia », 2 place Gailleton, Lyon, 1960; 93 pp.; 5 NF.

En une petite plaquette qui s'adresse plus aux théologiens qu'aux laïcs, Mgr Philips dresse un rapide bilan des recherches suscitées par l'appel de la hiérarchie au laïcat. Cette analyse critique bien informée, parfois subtile, est marquée particulièrement par les discussions soulevées en 1956 à propos de la structure de l'apostolat des laïcs.

Mgr Glorieux, secrétaire de la commission du Concile pour l'Apostolat des laïcs, livre au moment opportun sa pensée. Cet ouvrage direct, vivant, écrit dans le style alerte des manuels pour militants, est manifestement nourri par l'expérience de trente années d'Action catholique en France.

Le « document » rédigé à l'intention du mouvement *Vie Nouvelle* par l'abbé Cadet est d'une autre nature et d'une autre densité. Il est animé par un propos très précis : faire comprendre et pénétrer une réalité qui est bien plus souvent une pierre d'achoppement qu'une aide pour les chrétiens d'aujourd'hui, le droit canonique. Après une étude historique des rapports entre laïcat et hiérarchie depuis les origines, l'auteur dégage la signification de cette codification. Il montre comment le droit canoni-

que est essentiellement un droit des *personnes* dans l'Église; comment il constitue, si on le regarde en profondeur, la loi de l'obéissance chrétienne; il rappelle que cette loi n'atteint les personnes qu'à travers une coutume qui d'une certaine façon l'humanise, la fait saisir de l'intérieur et qui, le plus souvent, a elle-même façonné la loi. Dans une seconde partie, l'abbé Cadet procède à une étude des structures de l'Église. Les institutions modernes (action catholique, organisations paroissiales), auxquelles l'auteur consacre des pages attentives, viennent s'insérer harmonieusement dans les structures essentielles (magistère, épiscopat, Saint-Siège) et se trouvent ainsi situées par rapport aux principes généraux du droit. Dans sa simplicité, cette discrète mais pénétrante apologie apparaît comme très nouvelle peut-être à cause du retour constant aux racines profondes, évangéliques de la réalité ecclésiale. En passant l'auteur a soin de rappeler quelques données importantes de l'histoire qui expliquent certaines situations actuelles. L'ensemble constitue ainsi un dossier objectif, clair, débarrassé des discussions byzantines, bref un utile instrument de réflexion sur l'Église catholique.

B.-D. DUPUY.

JACQUES CHIFLET : *Le laïc au service de la mission.* Société de Publications missionnaires, 12, rue Sala, Lyon, 1960; 162 pp.; 4,80 NF.

Les laïcs prennent de plus en plus conscience des multiples formes de leur vocation dans l'Église. Des initiatives naissent, des associations se créent; beaucoup ignorent encore, cependant, où, comment, dans quelles conditions peut se réaliser un service missionnaire. Ce petit livre apporte des éléments de réponse et dresse la carte des organisations existantes.

L'auteur dénombre d'abord rapidement les tâches et rappelle les exigences de la vie apostolique. Il donne ensuite toutes précisions utiles sur les instituts nés depuis trente ans environ (le premier mouvement en date, *Ad lucem*, a été fondé en 1932) par l'initiative des laïcs. Une remarquable bibliographie sur la théologie et les problèmes du laïcat termine l'ouvrage. Cette plaquette rendra les plus grands services. On ne saurait trop en recommander la lecture à tous ceux qui réfléchissent sur leur orientation future et qui cherchent à participer à l'effort missionnaire de l'Église.

Un seul regret : le style parfaitement convenu des photographies qui ornent l'ouvrage!

B.-D. DUPUY.

S. NEILL : *Men of Unity.* S.C.M. Press, Londres, 1960; 192 pp.; 5 sh.

Pour ceux qui n'ont pas la possibilité de lire la monumentale *History of the Ecumenical Movement*, de R. Rouse et St. Neill, l'un des auteurs, ancien évêque aux Indes et ancien secrétaire-assistant du Conseil œcuménique, vient d'en écrire une sorte d'abrégé, en résumant cette histoire ou plutôt en la concentrant autour des grandes figures animatrices du mouvement. Seul un auteur comme St. Neill, qui a été personnellement présent à la plupart des grandes manifestations œcuméniques, et seul, ajouterions-nous, un Anglais... pouvait rassembler de façon vivante tant d'anecdotes prises sur le vif, tant de notations psychologiques. On a un peu l'impression d'être présent à l'élaboration des grandes conférences d'Edimbourg ou de Stockholm. Le ton alerte ne retire d'ailleurs rien à l'exactitude et à la précision des réflexions relatives au développement de la pensée œcuménique.

A côté de John Mott, N. Söderblom, Ch. Brent, une place importante a été faite à l'évêque Azariah et à D. T. Niles, c'est-à-dire aux

pionniers de l'Église unie de l'Inde du Sud; à D. Bonhoeffer, théologien allemand mort en déportation et dont le témoignage inoubliable est aujourd'hui mieux connu par la publication récente de ses ouvrages; enfin... au pape Jean XXIII, auquel une bienveillante notice est consacrée, signe supplémentaire, s'il en est besoin, de l'espérance soulevée dans le monde chrétien tout entier par l'annonce du concile. Les lignes de force dominantes du mouvement œcuménique — l'importance de la préoccupation missionnaire, l'intégration croissante des facteurs doctrinaux et pratiques — sont bien mises en relief dans ce petit livre suggestif.

B.-D. Dupuy.

George MACLEOD : *John Knox aujourd'hui.* Cinquième conférence annuelle du Foyer John Knox, Genève, 1959; 24 pp.

Pierre BURGELIN : *Unité et mission de l'Église.* Sixième conférence annuelle du Foyer John Knox, Genève, 1960; 15 pp.

Pour le quatrième centenaire de la Réforme en Écosse, G. Mac Leod, fondateur de la communauté religieuse d'Iona et modérateur cette année-là de l'Église d'Écosse, a donné une conférence où il a cherché à définir le sens de l'existence d'une Église comme celle d'Écosse, quatre siècles après John Knox. Cet exposé est très représentatif de ce qui peut déterminer aujourd'hui la fidélité à de vieilles attaches confessionnelles, en particulier dans le monde anglo-saxon.

Le professeur Burgelin, de Strasbourg, a montré l'an dernier, dans le même cadre, comment les préoccupations œcuméniques et missionnaires s'unissent aujourd'hui : remarquable méditation qui vaut pour tous les chrétiens à quelque confession qu'ils appartiennent.

B.-D. D.

M. VILLAIN : *La prière de Jésus pour l'Unité chrétienne.* Coll. « Église Vivante ». Casterman, Paris, 1960; 145 pp.; 6 NF.

La méditation du ch. XVII de l'Évangile johannique est au cœur de ce que l'on a appelé « l'œcuménisme spirituel » tel que l'a proposé et vécu l'abbé Paul Couturier. Nul n'était mieux à même que le P. Villain, longuement formé auprès de cet apôtre de l'Unité, à guider une telle méditation. Une brève introduction fait d'abord le point de la situation et de diverses attitudes qui témoignent de l'importance primordiale de mieux en mieux reconnue à la prière dans la recherche de l'Unité; on retiendra en particulier la lettre si riche et si émouvante adressée au Dr Visser't Hooft par les étudiants de l'Institut œcuménique de Bossey au printemps 1959. Huit grands thèmes de la Prière sacerdotale sont ensuite mis en valeur et médités pour en sonder tous les retentissements. Destinée d'abord aux âmes contemplatives du « Monastère invisible », ces pages s'adressent à tous les chrétiens, pardessus les murs de séparation, pour les aider à entrer dans l'unique prière du Christ.

I.-H. D.

P. DE LUZ : *Histoire des Papes.* Éd. Albin Michel, Paris, 1960; 928 pp., 2 vol.; 42 NF.

Cet ouvrage, bien illustré, présente tous les caractères d'un livre destiné au grand public, et les historiens n'y trouveront rien de ce qui leur signale un instrument de travail, sinon une chronologie sommaire et un index des noms cités. L'exposé clair n'est pas toujours impartial, et le choix même du continuateur de P. de Luz, G. Truc, en dit long sur l'esprit dans lequel est traitée l'histoire contemporaine. Même lorsqu'il use de termes diplomatiques, G. Truc ne cache pas ses préférences, comme, par exem-

ple, au bas de la page 424, à propos de l'Action Française. Mais admettons que les perspectives de l'auteur ne sont pas celles d'un historien de l'Église, bien plutôt ce sont celles d'un annaliste élégant de la cour de Rome.

Louis Gaillard.

N. AFANASSIEF, N. KOULOMZINE, J. MEYENDORFF, A. SCHMEMANN : *La primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*. Bibl. Orthodoxe. Delachaux et Niestlé, Paris, 1960; 150 pp.

Ce volume mérite à bien des égards de retenir l'attention. Il inaugure une « Bibliothèque Orthodoxe », qui se propose de faire entendre la voix de l'Orthodoxie dans le dialogue, trop exclusivement occidental jusqu'ici, qui se noue, chaque jour plus nourri, entre les grandes confessions chrétiennes. Il le fait en abordant le problème qui est au cœur du désaccord séculaire entre les Églises Orientales qui se réclament d'une orthodoxie à leurs yeux seule conforme à la foi traditionnelle de l'Église ancienne et de l'Église catholique romaine. Mais il ne s'agit pas d'ajouter une pièce nouvelle aux controverses dont l'histoire a montré la stérilité. Le chapitre du P. Afanassieff qui ouvre cet ouvrage, et dont les perpectives essentielles seront reprises avec beaucoup de clarté par le P. Schmemann dans les pages sur lesquelles il s'achève, ouvre vraiment une voie nouvelle et prometteuse pour un véritable dialogue œcuménique. Sous le titre : « L'Église qui préside dans l'amour », le P. Afanassieff met résolument l'accent sur l'Église comme communauté ou mieux comme « communion » dont la célébration eucharistique est l'expression la plus haute. Reprenant les enseignements de saint Ignace d'Antioche et de saint Cyprien, il montre que c'est dans la célébration eucharistique présidée par l'évêque que s'exprime le mieux le mystère de l'Église, de son unité et de sa catholicité fondée sur l'unité du Christ dont elle est le « Corps » mystérieux. Mais le P. Afanassieff souligne également — et c'est là où se situe pour nous son apport le plus intéressant au dialogue — que, pour que soit effectivement sauvegardée cette unité catholique, il convient qu'il y ait une Église dont la foi et l'enseignement puissent servir de norme à toutes les Églises; or tel est précisément le rôle que la tradition unanime reconnaît à l'Église de Rome. Cette doctrine nous paraît plus proche que ne le croit l'auteur de celle que professe l'Église catholique romaine et sur laquelle elle fonde la situation hors pair de l'évêque de Rome. Il y a là, en tout cas matière à un dialogue qui pourrait être fécond. Ce que le P. Meyendorff nous fait connaître de l'enseignement sur saint Pierre, sa primauté et sa succession d'après les théologiens byzantins, montre d'ailleurs quels éléments complémentaires cet enseignement pourrait apporter au dialogue.

I.-H. Dalmais.

P. Bernhard PLANK, o.e.s.a. : *Katholizität und Sobornost*. Das östliche Christentum, 14. Augustinus Verlag, Würzburg, 1960; 150 pp.; 19,20 DM.

On sait que « Sobornost » est le substantif correspondant au qualificatif choisi au moins depuis le XIII[e] siècle dans les traductions slavones du Symbole de la Foi pour rendre le grec « katholiki » qu'on s'était jusqu'alors contenté de transcrire comme l'avait fait l'Occident latin. Cette expression recouvre-t-elle une conception spéciale de la catholicité de l'Église ? Beaucoup de penseurs russes l'affirment, surtout depuis Khomiakov. Le P. Plank étudie d'abord l'origine et la signification des deux expressions grecque et slavone, puis l'enseignement des théo-

logiens russes de la seconde moitié du XIXe siècle sur la catholicité de l'Église, la théorie de la « sobornost » chez Khomiakov et son arrière-plan spirituel, les réactions qu'elle provoqua chez les théologiens russes; il porte enfin un jugement d'ensemble sur l'œuvre et la pensée de Khomiakov. Par la richesse de l'information, la précision de l'expression et le caractère nuancé des jugements, cette monographie constitue une contribution non négligeable au dialogue entre la pensée catholique et l'Orthodoxie russe.

I.-H. D.

M. ROESLE et O. CULLMANN : *Begegnung der Christen.* Studien evangelischer und katholischer Theologen. Verlag J. Knecht, Francfort-sur-Main, 1959; 696 pp.; DM 28.

Ceux qui ont suivi l'œuvre théologique poursuivie, depuis quarante ans, par Otto Karrer salueront avec joie l'imposant volume de *Mélanges* que lui offre, pour ses 70 ans, l'abbaye de Einsiedeln, et que présentent conjointement Dom Roesle et le professeur Cullmann. Une liste de 183 titres rappelle d'abord l'étendue de l'œuvre de O. Karrer : spiritualité, mystique, psychologie, études sur saint Augustin, Maître Eckhart, Newman, éditions de maîtres spirituels, travaux bibliques et théologiques, et enfin œcuménisme, ont partagé l'effort d'une vie entièrement consacrée à défendre la liberté de la foi chrétienne et à promouvoir le dialogue théologique entre catholiques et protestants.

Mais ce qui fait le prix particulier de cet ouvrage, c'est qu'il est le fruit de la collaboration de trente-trois théologiens catholiques et évangéliques. Chacun des thèmes abordés — et aucun de ceux qui intéressent vitalement le rapprochement des deux confessions chrétiennes n'a été oublié — comporte une étude protestante et une catholique. Pour se convaincre de l'importance de la confrontation ainsi réalisée, il suffit de citer quelques-uns des sujets abordés : Jésus et l'Église, l'Unité de l'Église selon le Nouveau Testament, Écriture et tradition, Foi et sacrement, Sacerdoce et peuple fidèle, Justification et sainteté, Pierre le Roc, La fonction de Pierre dans la primitive Église, Division et réunion, Confession d'Augsbourg et Concile de Trente, Patriarcat et Épiscopat, Marie figure de grâce et de sainteté, Perspectives de l'unité... Parmi ces contributions, la plupart s'efforcent, tout en faisant le point, de renouveler les questions et de les faire progresser dans le sens d'un véritable dialogue. Signalons, comme particulièrement nouvelle, l'étude du P. Hofstetter sur la question pétrinienne (Hofstetter introduit cette idée que l'Église n'est entièrement fondée qu'avec la venue de Pierre et Paul et leur mort à Rome. La chaire de Rome et les martyrs romains sont ainsi situés dans la fondation de l'Église comme un point terminal), celle de Karl Kindt pour un jugement actuel sur les Réformateurs, celle de J. J. von Allmen sur les voies de la réunion et celle du P. Congar qui cherche dans l'histoire de la désunion les leçons à tirer pour la reconstruction de l'unité. Le professeur Cullmann, qui présente le fascicule, peut à juste titre le présenter comme un véritable événement œcuménique. Faisons le vœu que de telles œuvres se multiplient et que nous puissions en voir paraître bientôt de semblables en langue française.

B.-D. DUPUY.

JEAN MEYENDORFF : *L'Église orthodoxe, hier et aujourd'hui.* Coll. « Les Univers ». Le Seuil, Paris, 1960; 200 pp.

L'annonce d'un prochain concile, dont le pape souhaite ardemment qu'il contribue à la réconciliation entre les chrétientés séparées et tout spécialement à l'union des Églises

thodoxes orientales et de l'Église tholique romaine, éveille un intérêt andissant pour ces Églises si mal nnues en Occident. Nous étions en rance particulièrement dépourvus instruments d'information et plus core d'ouvrages susceptibles de nner de la tradition orthodoxe une nnaissance exacte et nuancée. C'est grand mérite de ce petit livre que nous l'apporter. L'auteur a eu reureuse idée de nous introduire r l'histoire dans l'intelligence d'une alité vivante extraordinairement mplexe et déconcertante pour l'Oc- ental pour qui la tradition s'est aborée dans de tout autres condi- ns et selon de tout autres perspec- es. Le P. Jean Meyendorff domine rfaitement une information consi- rable et sait en retenir les seuls éments susceptibles d'ouvrir à une ste intelligence de l'élaboration de tradition au travers de l'histoire s Églises orthodoxes. Il s'efforce de mprendre et d'apprécier à sa juste leur le point de vue de l'Église ro- aine, en sorte que ce livre nous pa- ît répondre parfaitement à l'inten- n de l'auteur de contribuer à pprofondissement du dialogue œcu- énique. Les derniers chapitres con- crés à la doctrine, à la spiritualité plus spécialement à l'ecclésiologie, us paraissent, à cet égard, excel- nts.

I.-H. Dalmais.

CHAULEUR : *Histoire des Coptes d'Égypte*. Éd. La Colombe, Paris, 1960; 209 pp.; 12 NF.

Les perspectives du prochain con- e attirent l'attention sur les chré- ntés orientales, trop négligées jus- ı'ici de l'Occident. L'une des plus al connues est sans doute celle d'É- pte, désignée sous le nom de Copte » (dérivé au travers de l'a- be du terme « Égyptien »). On sera connaissant au P. Chauleur qui lui consacré de longues années, de us présenter brièvement son his- ire. Si, pour la période antérieure à l'invasion arabe il peut se contenter de résumer ou de transcrire des travaux classiques en les enrichissant de quelques éléments moins accessibles, pour les treize siècles écoulés depuis la prise d'Alexandrie (641), ce petit livre rassemble une masse d'informations jusqu'ici réservées aux spécialistes. Il s'arrête au lendemain de la première guerre mondiale et ne laisse malheureusement rien soupçonner de la situation actuelle des Coptes dans l'Égypte indépendante. Sans doute l'auteur en réserve-t-il l'examen pour un travail ultérieur. Deux brefs chapitres sur la littérature et l'art coptes seront particulièrement bienvenus; en ce dernier domaine le P. Chauleur parle en connaisseur averti. Puisse cet ouvrage attirer l'attention des chrétiens sur ces quelques millions de frères qui ont su maintenir leur foi dans des conditions souvent difficiles.

I.-H. D.

Bilan du Monde. T. II. Encyclopédie du monde chrétien. Coll. « Église vivante ». Casterman, Paris-Tournai, 1960; 820 pp.

Nous avons déjà signalé lors de la parution du tome I de cet ouvrage (*La Vie Spir.*, janvier 1960), l'importance d'une tentative visant à donner une vue synthétique sur l'organisation et la place de l'Église dans le monde d'aujourd'hui. C'est à la fois un *ordo* à l'échelle mondiale, un dictionnaire de géographie, un annuaire concis et précis, un *curriculum vitae* de chaque pays et de chaque Église nationale, un *memento* pour l'administrateur, un bréviaire même pour l'apôtre qui veut faire oraison en pensant aux pays à évangéliser. Les critiques de détail sont à envoyer en privé aux responsables de l'entreprise et il suffit ici de leur adresser toutes nos félicitations pour la mise à jour d'un tel monument.

S. B.

L. MENDIGAL : *Découverte de l'Église*. Éd. Spes, Paris, 1959; 15,00 NF.

« Découverte », le mot est juste : un prêtre regarde son Église, recherche dans l'Écriture et dans l'histoire comment elle fut fondée par le Christ et étendue dans l'espace par les efforts des Apôtres, voit comment elle se présente, examine les problèmes qu'elle pose. Tout cela est dit très simplement, avec une franchise qui ne cèle ni les lumières ni les ombres, sur un ton vivant et actuel; et en même temps cette étude est toujours riche de vie intérieure et de prière, toujours appuyée sur une science discrète et sûre. Cet ouvrage rendra service aux néophytes, aux chrétiens encore peu instruits, et aux militants d'Action catholique.

M.-L. T.

C. FLORY : *Le catholicisme social devant la crise de civilisation*. Coll. « Recherches et perspectives ». Éd. Chronique Sociale de France, Lyon, 1960; 260 pp.; 18 NF.

De 1945 à 1959, M. Charles Flory a présidé les Semaines sociales de France, et le présent ouvrage est le recueil des quinze leçons données par lui aux semainiers.

Les sujets abordés par M. Flory sont très divers : libération de la personne, crise de la civilisation, valeurs familiales, communauté nationale, crise du pouvoir, conflit de l'économique et du social, modernisation des campagnes, rapports Occident-Orient, etc... Ce qui fait le lien entre ces thèmes apparemment disparates, c'est à la fois la pensée solide, ferme, toujours rattachée aux principes et aux traditions du mouvement catholique social, mais avec une grande capacité d'ouverture et d'accueil, de conciliation et de synthèse, et, d'autre part, une expression sereine, claire, simple et précise.

S. B.

R. FAUREAU et P. GOUTAGNY : *Communautés naturelles et évangélisation*. Coll. « Sacerdoce et laïcat ». Éd. Ouvrières, Paris, 1960; 126 pp.; 3,90 NF.

Deux aumôniers de l'Action catholique ouvrière présentent, dans cet ouvrage, quelques thèmes majeurs de l'œuvre missionnaire de l'Église en secteur ouvrier. Après avoir montré ce que sont réellement les petites communautés ouvrières (au travail, dans le quartier), les auteurs situent dans une seconde partie ce qu'est la pratique missionnaire de l'Église. Enfin, une dernière partie est plus spécialement consacrée aux responsabilités sacerdotales dans l'optique même de la collection où est publié cet ouvrage.

S. B.

J. CHELINI : *La ville et l'Église. Premier bilan des enquêtes de sociologie religieuse urbaine*. Coll. « Rencontres », 52. Éd du Cerf, Paris, 1958; 364 pp., 7,20 NF.

J. LABBENS : *La sociologie religieuse*. Coll. « Je sais — Je crois ». Éd. A. Fayard, Paris, 1959; 128 pp., 3,50 NF.

ID : *L'Église et les centres urbains*. Éd. Spes, Paris, 1959; 136 pp., 4,20 NF.

Comment réaliser un recensement d'assistance à la messe dominicale, par le Centre catholique de sociologie religieuse. Coll. « Questions pastorales ». Éd. Fleurus, Paris, 1960; 127 pp.

Nous signalons ces ouvrages qui témoignent de la vitalité d'une discipline encore neuve. La confrontation des points de vue de MM. Chélini et Labbens sur les liens entre christianisme et urbanisation mérite d'être étudiée avec beaucoup de soin par les croyants soucieux de comprendre et d'agir. L'importance de l'enjeu est soulignée dans un livre récent d'un auteur communiste, G. Murry : *Essor ou déclin du catholicisme fran-*

uis ? La contradiction de l'extérieur sera sans doute plus féconde pour les travaux sociologiques et pastoraux à venir que les résistances à l'intérieur du monde catholique pour tout ce qui est étude scientifique du religieux lié à la vie sociale. Il faut du temps et beaucoup d'ouvrages comme ceux que nous signalons pour dépasser les lieux communs.

S. B.

F. GUISSARD : *Catholicisme et progrès social.* Coll. « Je sais — Je crois ». Librairie A. Fayard, Paris, 1959; 127 pp.

J. VILLAIN : *L'Église et le Capitalisme.* Éd. Privat, Toulouse, 1959; 136 pp.

G. DUCOIN : *Pour une économie du bien commun selon la doctrine sociale de l'Église.* Coll. « Théologie, Pastorale et Spiritualité ». Recherches et Synthèses. Éd. Lethielleux, Paris, 1960; 142 pp.

Nous signalons simplement ces trois ouvrages dont l'analyse relèverait d'une revue spécialisée. Bornons-nous à dire que de tels livres doivent figurer dans la bibliothèque de tous ceux qui s'intéressent à la doctrine sociale de l'Église, mais qu'ils ne seront pas directement utilisables pour les militants chrétiens qui cherchent une réponse au livre sommaire du marxiste J.-C. Poulain : *L'Église et la classe ouvrière.*

S. B.

J. LECLERCQ : *Du droit naturel à la sociologie.* Coll. « Sociologie d'aujourd'hui ». Éd. Spes, Paris, 1960; 2 vol. 159 et 166 pp.; 10 NF.

J. Leclercq est de la famille d'esprit de Thibaudet. Il n'a pas son pareil pour flâner avec sympathie dans les théories, pour déguster les bons crus et vous promener dans le cellier sociologique. Ses deux volumes sont d'une lecture agréable, à cause de la clarté et de la franchise de l'expression. Aux spécialistes qu'irriteront des positions qui ne sont pas les leurs, J. Leclercq répond : « De même que les jeunes gens qui vivent enfermés dans leurs songes, un grand nombre d'hommes de science et d'élèves d'hommes de science vivent enfermés dans leur spécialité, emploient des termes dans un sens qui leur est propre, et ne savent même pas que, dans la spécialité d'à côté, on emploie le même terme, avec la même simplicité, et sans aucune explication dans un sens tout différent. »

S. B.

R. RÉMOND : *Les catholiques, le communisme et les crises, 1929-1939.* Coll. « Kiosque ». Éd. A. Colin, Paris, 1960; 288 pp.

L'ouvrage de René Rémond est constitué principalement par des extraits de journaux et c'est un dossier de presse bien organisé et bien illustré qui nous est donné. Des tables chronologiques, bibliographiques et biographiques, facilitent la connaissance d'une histoire encore proche que le recul du temps n'a pas encore décantée.

S. B.

D'ANGELICA : *Au-delà du fleuve. Notes de la vie d'un prêtre en milieu ouvrier.* Adapté de l'italien par R. Juffé. Coll. « Verts pâturages ». Éd. Fleurus, Paris, 1960; 169 pp.; 6 NF.

Livre passionnant, vivant, qui montre, si on ne le savait pas par ailleurs, que les banlieues misérables ont le même visage en Italie qu'en France, et qu'il serait grand temps de ne plus dire et laisser dire qu'avec un peu plus de zèle et de piété on pourra se faire accepter au-delà du fleuve qui entoure le tout petit reste du troupeau.

S. B.

J. TEMPLIER, M. DE CHEVEIGNE, P. TOULAT : *Essor technique et vie chrétienne.* Coll. « Mon Village ». Éd. Ouvrières, Paris, 1960; 200 pp.; 5,40 NF.

Deux prêtres dont l'apostolat est plus spécialement consacré au milieu rural, et un théologien répondent ici à quelques questions centrales : quelle est la physionomie du milieu rural de plus en plus dominé par les moyens techniques ? Le monde technique peut-il être consacré ? Quelles sont les « chances » du chrétien dans cet univers ?

Les destinataires premiers de cet ouvrage sont les hommes à l'esprit technique qui vivent en milieu rural.

S. B.

J. DELCOURT : *Famille et civilisation urbaine.* Coll. « Études sociales ». Éd. La Pensée Catholique, Bruxelles, 1960; 152 pp.; 76 F B.

Ce volume de J. Delcourt intéressera tous ceux qui suivent l'évolution des structures familiales depuis quelques décades. C'est à la fois une analyse des faits et un programme d'action spécialement pour les familles de dimension moyenne.

S. B.

Courants religieux et humanisme à la fin du XV^e^ et au début du XVI^e^ siècle. Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg, 9-11 mai 1957. P.U.F., Paris, 1959; 144 pp.

Les communications imprimées dans cet ouvrage concernent les spécialistes des XV^e^ et XVI^e^ siècles et plus largement tous ceux qui étudient les origines de la Réforme, de la Contre-Réforme et de divers humanismes modernes. C'est surtout à travers quelques grandes figures que sont étudiés des courants de pensée : Erasme, Melanchton, Lorenzo Valla, Lefèvre d'Etaples, Gérard Groote et ses disciples, etc.

Les non-spécialistes pourraient glaner dans ces trésors de science pure des leçons d'esprit critique, de vie chrétienne et de vie religieuse. Par exemple à tout candidat qui sollicitait son admission au monastère de Windesheim le prieur posait une triple question : « Savez-vous obéir ? Dormez-vous bien ? Avez-vous bon appétit ? » Les épigones de la *Devotio moderna* seront heureux de retrouver cette leçon de réalisme chez leurs grands ancêtres.

S. B.

HAGIOGRAPHIE

Au moment où, depuis l'encyclique *Fidei donum,* l'attention des chrétiens se porte davantage vers les terres à évangéliser, M. l'abbé Gorrée réunit en un volume quatre recueils de biographies missionnaires, précédemment parus, sous le titre : *Les plus belles histoires du monde* (Éd. de la Colombe, Paris, 1960, 416 pp.). De saint Paul au P. Peyriguère, de saint François Xavier aux pionniers du Grand Nord canadien, ils sont nombreux ces hommes et ces femmes qui ont tout quitté pour porter la Bonne Nouvelle en tous les points du monde. Leurs efforts et leurs aventures nous sont contés avec compétence et sympathie.

Parmi ces missionnaires, les Oblats de Marie Immaculée sont depuis un siècle au premier rang. Leur fondateur, *Mgr Eugène de Mazenod,* évêque de Marseille, ne partit point pour les terres lointaines, mais dévoré d'un zèle souvent impétueux, serviteur passionné de l'Église et du pape, il sut disperser ses disciples

et les guider avec sollicitude. A l'occasion du centenaire de sa mort, les éditions du Chalet font paraître un album de photos remarquables qu'accompagne une rapide esquisse biographique du P. Roch; la composition est due au P. Servel (coll. « Biographie par l'image », Lyon, 1960; 96 pf.; 136 pp.; 21 NF).

Missionnaire, on peut l'être sans quitter son pays; avant même de partir chez les Maures, François d'Assise prêchait à tous l'amour de Dieu; le P. Hego le redit aux jeunes (8 à 12 ans) en un petit livre vivant, illustré avec goût : *Francesco* (coll. « La Cordelle ». Éd. franciscaines, Paris, 1960; 128 pp.; 9 NF). Plus près de nous, le P. Alfred Foreau s'est dévoué sans cesse pour promouvoir l'Action catholique en milieu rural, à sa manière simple, méticuleuse, persévérante, efficace (*J'ai lié ma gerbe*, par J. Letourneulx. Apostolat de la Prière, Toulouse, 1960; 112 pp.; 5 NF). C'est aussi dans le milieu rural que les Dominicaines missionnaires des campagnes œuvrent sans relâche. L'une des premières religieuses retrace l'histoire de cette fondation à laquelle un Dominicain, le P. Chauvin, devait donner sa forme définitive (*Le P. Chauvin et les Dominicaines des Campagnes*, par la Mère Marie de Saint-Jean, Gabalda, Paris, 1959; 142 pp.; 6,75 NF). C'est encore pour se dévouer à toutes les œuvres d'apostolat paroissiales et diocésaines, que *Jeanne-Onésime Guiguet* fonde à Toulouse *la Société de Jésus-Hostie*, Institut séculier avant la lettre, dont le P. V. Marmoiton raconte les débuts (Apostolat de la Prière, 1960; 176 pp.; 6,50 NF).

Les laïcs, eux aussi, ont part à cet apostolat. Il n'est que de lire la belle étude d'Henri Rollet sur *Andrée Butillard et le féminisme chrétien* (Spes, Paris, 1960; 204 pp.; 7,05 NF) pour comprendre l'urgence de l'action sociale chrétienne, à laquelle Mlle Butillard voulait préparer les femmes de notre temps. Elle a consacré toute sa vie à cette tâche, avec ce désir du règne de Dieu qui brûlait également *Émile Dognin* (*Faim et soif de la justice*, par Louis Chaigne, Desclée de Brouwer, Paris, 1960; 160 pp.); cet industriel préoccupé de ses devoirs envers ses ouvriers, qui devança puis appliqua avec enthousiasme les enseignements de *Quadragesimo anno*, et dont l'action nous est retracée avec une hauteur de vues et une impartialité dignes d'éloges.

Apôtres encore, une *Élisabeth Leseur*, dont Geneviève Duhamelet montre l'influence silencieuse et efficace (coll. « Apôtres d'Aujourd'hui », Lethielleux, Paris, 1960; VI-170 pp.; 8,40 NF), un *abbé Saunier*, prêtre du diocèse de Lyon, qui se dévoua sans réserve à ses camarades prisonniers et dont le P. Rambaud, o. p., souligne l'extraordinaire « don d'accueil » (Emmanuel Vitte, Lyon, 1960, 160 pp., 9,30 NF); ou l'aviateur *Pierre Claude* (*Vol d'aigle, la vie ardente du capitaine d'aviation Pierre Claude*, par Michel de Kerdreux. Paris, Lethielleux, 1959, 248 pp.), chef aimé de tous ses hommes, accomplissant son devoir avec une générosité sans défaillance; sans oublier ces malades qui ne font qu'offrir leurs souffrances, « achevant dans leur chair ce qui manque à la Passion du Christ », telle la petite Religieuse Réparatrice, *Marie-Anne Hervé-Bazin* (par Marguerite-Marie Auboy, Desclée de Brouwer, Paris, 1960; 254 pp.), cette enfant si douée qu'une affection alors peu connue devait progressivement mener à la paralysie, et qui eut à souffrir de terribles épreuves morales; et *Reine Colin* (par J. Isselé, c.ss.r., Beauchesne, Paris, 1960; 180 pp.; 6 NF) dont il faut retenir — bien plus que les grâces mystiques dont elle a pu avoir été favorisée — la vie d'union à Dieu, le total effacement, l'obéissance, le bon sens. Tous, dans l'action ou dans le silence, bâtissent la cité de Dieu.

M.-L. T.

J. LECLERCQ, o.s.b. : *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'Église*. Coll. « Uomini e Dottrine, 8 ». Éd. di Storia e Letteratura, Rome, 1960; 286 pp.

Dom Jean Leclercq nous donne aujourd'hui un livre qu'il nous avait promis depuis quelques années déjà et que nous attendions avec quelque impatience. Il avait, en effet, su nous faire revivre avec tant de chaleur Pierre le Vénérable, Pierre de Celle, Jean de Fécamp, le milieu monastique qui les porta et dont ils furent les témoins que nous pensions bien redécouvrir avec lui « cette figure extrêmement attachante » (au dire du P. Congar) mais bien inconnue qu'est celle de saint Pierre Damien dans le paradoxe de sa vie d'ermite, législateur des Camaldules et dans son rôle si important d'homme d'Église. Nous avons une étude qui est plus qu'une simple étude historique et qui sait, à travers la trame des événements de cette vie si remplie et si profondément engagée dans l'histoire de son époque, nous révéler le témoignage de cette âme dont il était difficile de deviner toute la richesse. En effet, la vie de Pierre Damien n'est pas sans poser une sorte d'énigme que Pétrarque fut le premier à formuler : « Il remarqua dans ses écrits qu'il était sans cesse partagé entre la solitude priante et l'action du monde, entre le loisir et les travaux pour l'Église, entre le silence et le bruit » (p. 10). Les historiens, plus attentifs aux faits qu'à celui qui les vivait, oublièrent le contemplatif, l'ermite assoiffé de Dieu, pour ne songer qu'au réformateur énergique dont ils soulignaient volontiers le caractère dur, voire outrancier; le grand mérite de ce livre est de nous révéler, — nous allions écrire, enfin, — l'univers intérieur, l'expérience profonde, la richesse incroyable de cette âme comme aussi l'unité de cette vie et son caractère propre, son unicité aux yeux de Dieu et des hommes.

Pierre Damien est avant tout un ermite. Dans l'Église de son époque, à côté du monachisme traditionnel, la vie érémétique lui apparaîtra comme l'unique solution à la corruption qui règne autour de lui. Là, les hommes se dépouillent du mal, de l'accessoire; là, ils sont face à Dieu, communiant à la Passion du Christ, vivant au cœur de l'Église, par la prière et la pénitence. Entièrement donnés à l'amour, ils sont sources d'amour.

Mais ce solitaire, cet ermite sera rapidement sorti de sa solitude et va devenir au plein sens du mot *vir ecclesiasticus*. Malgré lui, il faut le souligner fortement car ce n'est pas vaine réthorique ou fausse humilité, il sera évêque, cardinal par obéissance aux papes; il demandera et suppliera d'être déchargé de ces fardeaux. Le moine Hildebrand qui sera le plus fort tenant et l'instigateur de ces charges se verra traité de bourreau, tant sa solitude lui manquait. Et pourtant, il sera profondément et pleinement engagé dans le Mystère de l'Église et du salut. Ce sera une des plus hautes figures de l'Église de son époque, une des plus grandes de son siècle. Partout il est présent pour lutter sans relâche contre les fléaux que sont la simonie, l'ignorance, la débauche du clergé. Il luttera contre les anti-papes, y mettant toute sa flamme et sa violence. Revenu dans son ermitage, ses lettres seront là pour montrer qu'il a sa place, et qu'il la tient, dans la réforme de l'Église. Si l'Église le vénère comme un de ses Docteurs, c'est qu'il était un savant et un théologien lucide, efficace et perspicace (pp. 193-235).

Allant plus avant, dans des pages admirables, nous trouverons la clef de cette âme (pp. 238-254) et c'est maintenant que nous voudrions que le lecteur de ce livre s'arrête et avec respect demande à saint Pierre Damien de lui livrer son secret. Cet « homme impossible », cet « emporté pacifique était une âme de haute

ner, ce que nous appelons « contra-
ictions » ne sont plus qu'un indice
es nuances infinies de son univers
pirituel » (p. 262). Son amour de
aint Grégoire et de saint Jérôme
ous le laisse entrevoir. Il était vio-
ent, de cette violence qui permet
e s'emparer du royaume des cieux,
t il était doux, de cette douceur
ui fait posséder la terre. Donné à
Dieu de tout son être, le ciel était
ans son âme, il vivait dans la Jéru-
alem d'en haut, il goûtait combien
Seigneur est doux. Il était lui-
même d'une grande douceur pour
es fils, un cœur plein de délicatesse
habitait, il était fort et joyeux,
oux et pacifique, sur son lit de
ort ne s'accusera-t-il pas d'avoir
it trop de bons mots et de n'avoir
as eu un air assez lugubre ? Il
imait la terre et y découvrait Dieu,
interrogeait les bêtes sur leur créa-
eur, accordé qu'il était à cet univers
ui est parole de Dieu comme aussi
a gloire (pp. 177-188).

Il était violent aussi, farouche
même, protestant par toute sa vie
ontre les vices, les dignités vaines
t ridicules, tout ce qui peut détour-
er une créature de l'unique néces-
aire, de Dieu pour qui elle est faite.
y avait en lui le souffle des pro-
nètes et les accents de l'apocalypse.
ien ni personne ne l'arrêtait lors-
ue Dieu et l'Église étaient en cause.
durcissait presque une situation
our en montrer le tragique et les
onséquences afin de la faire chan-
er; ce qui ne l'empêchait pas d'user
'une ferme douceur dans l'applica-
on du remède. Dieu et l'Église
omptaient pour lui et il ne pactisait
as lui-même avec le mal ou la mé-
ocrité, il se montrait exigeant pour
utrui (pp. 239-245). Il joignait
exemple aux avertissements.

Ce qui ressort de ce contact avec
ierre Damien, c'est une âme de
délité. Il fut fidèle à sa vocation
'ermite et d'homme d'Église parce
ue fidèle à ce que Dieu lui deman-
ait.

Il faudrait encore insister sur ses dons d'écrivain, sur ses dons de poète, sur ses relations si amicales et si admirables avec Cluny l'incomparable, sur ses relations avec l'impératrice Agnès, il faudrait aussi citer tant et tant de pages de ce beau livre, mais nous voudrions en terminant que le lecteur ait le goût de connaître Pierre Damien. Avec un guide comme Dom Leclercq, il trouvera beaucoup plus que des recettes faciles ou des traits édifiants, il trouvera tout un esprit qui nous manque : « l'amour du ciel et le désir de travailler au salut d'ici-bas » ne sont pas opposés, contemplation et action ne sont pas deux choses indifférentes et accessoires, on ne donne que ce que l'on a, et plus on est de Dieu, plus on est des hommes. Ce n'est pas souvent que de tels livres nous sont offerts, ils sont plutôt rares, aussi ne faut-il pas les manquer, ce serait dommage. Un témoin et un ami nous manqueraient dans notre cheminement vers Dieu.

P. F.

Jésuites de la Nouvelle-France. Textes choisis et présentés par Fr. ROUSTANG. Coll. « Christus », n° 6. Desclée de Brouwer, Paris, 1960; 352 pp.

Le sixième volume de la collection *Christus*, de même qualité que les précédents, présente les écrits spirituels des grands missionnaires jésuites qui évangélisèrent le Canada au XVII[e] siècle. Le P. Fr. Roustang renouvelle, sur une base élargie, l'effort tenté par G. Rigault et G. Goyau (*Martyrs de la Nouvlle-France*, Spes, Paris, 1925) et par R. ROUQUETTE (*Textes des martyrs de la Nouvelle-France*, éd. du Seuil, Paris, 1947). L'épopée ici contée va de 1612, où des jésuites, pour la première fois, débarquèrent au Canada, à 1658, où le Canada fut érigé en vicariat apostolique. Dans des conditions de vie effroyables, en dépit de l'implantation difficile de la foi, malgré la

ruine de la chrétienté huronne que les Iroquois, armés par les Hollandais, anéantirent en 1648 et 1649, des hommes, pour la plupart disciples de Louis Lallemant, vont de l'avant sans jamais reculer, habités qu'ils sont par le mystère de la Croix qui les dépouille et les fortifie tout ensemble. Ce sont : Paul Le Jeune, visage un peu altier, au langage somptueux, éprouvant dans les peines extrêmes le secours du Seigneur (« j'étais consolé jusque dans mon sommeil »); Enemond Massé; Jean de Brébeuf, mystique appelé aux plus hautes faveurs, néanmoins administrateur et financier, linguiste et ethnologue, d'une impassibilité plus forte que les démons intérieurs qui l'assaillaient sous des formes bizarres, martyr enfin; Pierre Chastelain, père spirituel de la mission; Isaac Jogues, mystique doublé d'un artiste plein de tendresse, dont tous connaissent la captivité, l'évasion, puis le martyre; Charles Garnier, un peu terne auprès de ces géants, mais qui sait dire à l'approche du martyr, dans l'obéissance où Dieu le veut : « Je ne descendrai jamais de la Croix où sa Bonté m'a mis »; Noël Chabanel; Pierre Chaumonot enfin, âme simple et vigoureuse d'une humilité sans bornes. Nous ne saurions trop recommander aux communautés religieuses cet ouvrage capable de soutenir avec avantage l'épreuve d'une lecture publique.

J.-A. R.

R. LAURENTIN : *Lourdes. Histoire authentique des apparitions.* T. I. Structure des témoignages, État de la question. Éd. Lethielleux, Paris, 1961; 187 pp.; 14 NF.

Après les Documents authentiques, voici l'Histoire authentique nécessaire, elle aussi, malgré les historiens nombreux de Lourdes. Il n'y a pas encore, en effet, de récit précis et sûr des apparitions, trop d'options divergentes laissent le doute sur des dates, des récits ou des faits. L'auteur nous donne dans cette introduction le plan de son travail et les critères qui l'ont conduit à l'entreprendre comme à le réaliser. Souhaitons que le récit extraordinaire des apparitions ne tarde pas, car nous sommes désireux d'avoir, enfin, une histoire authentique des apparitions.

P. F.

P BERTHELON : *Le Message du P. Chevrier.* Éd. X. Mappus, Le Puy, 1960; 167 pp.; 9,90 NF.

Il fallait, en cette année du centenaire du Prado, rendre accessible à tous l'expérience spirituelle de son fondateur. En effet, lorsque l'on aborde l'œuvre du P. Chevrier, on se sent écrasé par sa densité comme d'ailleurs par ses longueurs, et l'on souhaite avoir un guide qui mette en relief les idées maîtresses. Ce guide, nous l'avons maintenant, le livre du P. Berthelon étant la meilleure introduction au message du P. Chevrier. Publié dans la même collection que le *Curé d'Ars* de l'abbé Nodet, il en a et l'attrait et les qualités. Choisissant dans les écrits et les inédits, il nous retrace sous des titres significatifs l'idéal vécu du P. Chevrier : connaissance de Jésus-Christ, attachement à Jésus-Christ, devenir spirituel, la Croix, faire le catéchisme, donner la vie. Devant cette expérience spirituelle si vraie et si profonde, si féconde aussi, on ne peut que s'interroger sur soi-même et se demander si l'amour du Christ qui le dévora, « le prêtre est un homme mangé », nous dévore aussi. Ces pages aideront à le savoir, aux prêtres d'abord, car il nous semble que c'est à eux que s'adresse en premier lieu ce message, aux chrétiens aussi, désireux d'une vie plus évangélique et plus donnée.

Un beau livre qui sera pour beaucoup un livre de chevet.

P. F.

San A.-M. CLARET : *Escritos autobiográficos y espirituales.* Coll. « Biblioteca de Autores Cristianos ». La Editorial Catolica, Madrid, 1959; 962 pp.; 105 pesetas.

On connaît assez peu en France celui qui est pourtant un des grands noms de l'Espagne catholique du XIX[e] siècle. Apôtre infatigable, fondateur de la congrégation des Missionnaires du Cœur-Immaculé de Marie (dits Clarétins), il fut nommé archevêque de Cuba, puis confesseur et conseiller de la reine Isabelle II qu'il suivit en exil, ce qui lui valut de mourir dans notre pays, à l'abbaye de Fontfroide. Un groupe de Clarétins nous présente ici une importante sélection de l'œuvre abondante du saint, réunissant les écrits qui offrent le plus grand intérêt biographique et spirituel : autobiographie et documents historiques, choix d'écrits purement ascétiques et spirituels, enfin 92 lettres. L'ouvrage débute par une longue introduction résumant la vie et la spiritualité du grand archevêque. Deux tables onomastique et analytique complètent ce volume, qui rendra service aux catholiques de notre époque en leur faisant connaître un homme dont la mission semble avoir été de promouvoir une spiritualité à l'usage des laïcs, sanctificateurs du monde dans lequel ils vivent.

J. FOURCADE.

GEORGES GUITTON, s.j. : *Le Bienheureux Claude de la Colombière, apôtre du Sacré-Cœur, 1611-1682.* Éd. E. Vitte, Lyon, 1960; 324 pp.

Le public pourra croire que cette biographie est au fait des travaux les plus récents et jette une lumière nouvelle sur la personne du Bienheureux Claude de la Colombière et les événements de Paray. Il n'en est rien. C'est la réédition, sous un titre modifié, d'un livre paru en 1942. Seul les ciseaux ont travaillé, ramenant l'ouvrage de 719 à 324 pages. Il eût été honnête de garder l'ancien titre et d'annoncer la réédition, très diminuée, d'un livre ancien. Les mœurs littéraires se dégradent. En 1959 paraissait en français un livre d'Hugo Rahner consacré à la genèse des *Exercices Spirituels* et passablement désuet. Le public a dû croire à une traduction récente. Or la même traduction, sous un titre différent, était parue à Toulouse en 1948. Le recenseur ingénu de *La Vie Spirituelle* se fit jouer et bien jouer (janvier 1960, p. 104). Contre les rééditions camouflées, nous ne cesserons de protester.

J.-A. R.

K. C. CHACKO : *Father Kuriackos Elias Chavara.* St Joseph's Monastery Mannanam, Kerala State (India), 1959; 206 pp.

Qui, en dehors de l'Inde du Sud et de quelques très rares spécialistes des Églises Orientales catholiques, connaît le nom et la figure de ce prêtre syro-malabar, né au début du XIX[e] siècle dans l'une de ces familles qui se proclament chrétiennes depuis la toute première évangélisation de l'Inde, aux temps apostoliques. Il devait peu après son ordination, en 1831, devenir l'un des premiers membres de la congrégation de Tertiaires Carmélitains, qui restaura la vie religieuse parmi les catholiques indiens de tradition syriaque. Il en devint par la suite le supérieur, fut choisi comme Vicaire général pour le rite syrien, qui n'avait pas alors de hiérarchie propre. A ce titre il joua un rôle de premier plan au moment du schisme de Rocos. Le P. Kuriackos Elias Chavara mourut en 1871 en odeur de sainteté et sa cause de béatification est en cours. On sera reconnaissant à l'auteur, un laïc du Kérala, professeur de mathématiques, d'avoir fait mieux connaître cette belle et sainte figure.

I.-H. D.

LIVRES REÇUS

AELRED DE RIEVAULX : *La vie de recluse. La prière pastorale.* Coll. « Sources Chrétiennes », 76. Éd. du Cerf, Paris, 1961; 216 pp.

ALBERT DU SACRÉ-CŒUR (o.c.d.) : *Approches du mystère de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.* Éd. Alsatia, Paris, 1961; 336 pp.; 13,50 NF.

ANDRÉ (R. et M.-L.) : *Je vais bientôt recevoir Jésus.* Coll. « L'École et la famille ». Éd. Robert, Lyon, 1961; 32 pp.

Annuaire des diocèses d'expression française. Délégation Apostolique pour l'Afrique occidentale, Dakar, 1961; 684 pp.

D'AVACK (G., Archevêque) : *Il sacerdozio e Maria.* Éd. Ancora, Milano, 1961; 104 pp.

BERTAUD (Dom E.) : *Monsieur Vincent et les âmes.* Éd. Alsatia, Paris, 1961; 200 pp.; 9,90 NF.

BROU (Dom L.) : *Les oraisons dominicales.* De l'Avent à la Trinité. Coll. « Paroisse et Liturgie ». Éd. de l'Apostolat Liturgique, Bruges, 1960; 140 pp.; 80 fb.

CALLENS (L.-J., o.p.) : *Le mystère de notre intimité avec Dieu.* Coll. « Sources de spiritualité ». Éd. Alsatia, Paris, 1961; 2 vol., 72 et 86 pp.; 3,60 NF × 2.

CARROUGES (M.) : *Foucauld devant l'Afrique du Nord.* Éd. du Cerf, Paris, 1961; 256 pp.

CERVIA (A.) : *Il libro di Cana.* Coll. « Matrimonio e Famiglia ». Éd. Ancora, Milano, 1961; 152 pp.

CHARMOT (F., s.j.) : *L'autorité selon l'Esprit.* Coll. « Réflexions sur le gouvernement des communautés religieuses ». Apostolat de la Prière, Toulouse, 1961; 160 pp.; 6,50 NF.

CHAUCHARD (Dr P.) : *L'humanisme et la science.* Éd. Spes, Paris, 1961; 208 pp.; 6,30 NF.

CHAUFFIN (Y.) : *Saint Jérôme.* Éd. France-Empire, Paris, 1961; 304 pp.

Les désordres de l'homme. Semaine des Intellectuels catholiques, 1960. Éd. P. Horay, Paris, 1961; 270 pp.

Die Orthodoxe in Griechischer Sicht. Herausgegeben von P. Bratsiotis. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1959; 2 vol., 208 et 202 pp.

Écrits spirituels du Père Paris. Préface de Roger PONS. Éd. du Seuil, Paris, 1961; 316 pp.

L'Évangile selon saint Luc. La Sainte Bible. Trad. par le chanoine OSTY. Éd. du Cerf, Paris, 1961; 176 pp.

FABRO (C., c.p.s.) : *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin.* Coll. « Chaire Cardinal Mercier ». Éd. B. Nauwelaerts, Paris, 1961; 670 pp.; 56,50 NF.

GENET (J.) : *L'énigme des sermons du Curé d'Ars.* Éd. de l'Orante, Paris, 1961; 448 pp.

GLEASON (R.-W.) : *Le monde à venir. Les fins dernières.* Coll. « Théologie, Pastorale et Spiritualité. Recherches et synthèses, VII ». Éd. Lethielleux, Paris, 1961; 192 pp.; 9,75 NF.

GOBRY (I.) : *La pauvreté du laïc.* Coll. « L'Évangile au XX^e siècle ». Éd. du Cerf, Paris, 1961; 240 pp.

GODIN (A., s.j.) : *Guide à l'usage du clergé pour discerner les troubles mentaux*. Œuvre des tracts, Bruxelles, 1961; 40 pp.
GRASSO (D.) : *E possibile l'unione delle chiese*. Nueva Accademia Ed., Milano, 1961; 160 pp.
GRUNWALD (C. DE) : *La vie religieuse en U.R.S.S.* Coll. « Choses vues ». Éd. Plon, Paris, 1961; 248 pp.
Guide Pastoral de cantiques et psaumes. Ouvrage collectif. Éd. du Cerf, Paris, 1961; 496 pp.
HAUGHTON (Rosemary) : *The Family Book*. Longman and Todd, London, 1960; 64 pp.
HUBER (G.) : *Vers le Concile*. Préface d'A. WENGER. Éd. de la Bonne Presse et du Centurion, Paris, 1961; 128 pp.; 4,95 NF.
ISAAC (J., o.p.) : *Aux sources de la charité fraternelle*. Coll. « Lumière de la foi », 4. Éd. du Cerf, Paris, 1961; 120 pp.
KEENAN (A., o.f.m.) : *The Phoenix of the West*. Campion Press Ltd, London, 1960; 126 pp.; 6 sh.
KUHL (C.) : *De Entstehung des Alten Testaments*. Francke Verlag, Munich, 1960; 406 pp.; 13,40 fr. s.
LEEN (E., c.s.sp.) : *Progress through mental prayer*. « Thomas More Books ». Wood Westworth and Co., St Helens, 1961; 278 pp.
Les plus beaux textes sur saint Joseph, présentés par Mgr VILLEPELET. Éd. La Colombe, Paris, 1959; 250 pp.
Les Livres de Samuel. « La Sainte Bible ». Éd. du Cerf, Paris, 1961; 2e éd. revue par R. DE VAUX; 256 pp.
Manuel du Catéchisme biblique. T. III. La vie selon les commandements de Dieu. Ire partie : leçons 91 à 113. Trad. de l'allemand par M. Cé. Éd. du Cerf, Paris, 1961; 460 pp.
MARC (A., s.j.) : *Raison et conversion chrétienne*. Coll. « Museum Lessianum, section philosophique ». Desclée de Brouwer, Bruges, 1961; 308 pp.
Missel de Dom Lefebvre, vespéral, romain, quotidien. Apostolat Liturgique, Bruges, 1961; 2.064 pp.; 27,50 NF.
MONTGUERRE (J.-M.) : *François Xavier au quartier Latin*. Éd. France-Empire, Paris, 1961; 190 pp.
MORISSETTE (G., o.m.i.) : *Pastorale en marche*. Lettre-préface de S. Em. Mgr FRENETTE. Éd. Rayonnement, Montréal, 1961; 208 pp.
MOROZZI (E.) : *Il Governo Pastorale secondo S. Antonio di Firenze*. Quaderno n. 29. Éd. Presbyterium, Rome, 1961; 154 pp.
MULLER (M.) : *Expérience et histoire*. Coll. « Chaire Cardinal Mercier », 1957. Université Catholique de Louvain. Éd. B. Nauwelaerts, Paris, 1959; 92 pp.; 11,60 NF.
MURRAY (J.-T., s.j.) : *We hold these truths*. Sheed and Ward, New York, 1960; 338 pp.
OHM (Dr T.) : *Les principaux faits de l'histoire des missions*. Trad. de l'allemand. Coll. « Église vivante ». Éd. Casterman, Tournai, 1961; 164 pp.; 8,50 NF.
OLIVER (M.) : *Mary Ward, 1585-1645*. Sheed and Ward, London, 1959; 234 pp.
PONCELET (M., r.s.c.j.) : *Le mystère du sang et de l'eau dans l'Évangile de saint Jean*. Préface du R. P. Paul M. DE LA CROIX. Coll. « L'Eau vive ». Éd. du Cerf, Paris, 1961; 184 pp.
Pourquoi je me suis fait prêtre ? Témoignages recueillis par J. et R. MARIA-SANS-VILA. Éd. du Centre Diocésain de Documentation, Tournai, 1961; 414 pp.
Prier Dieu avec les poètes. Poèmes catholiques d'aujourd'hui présentés par

L. Chaigne. Coll. « Le trésor du cœur ». Bibliothèque Ecclésia. A. Fayard, Paris, 1961; 272 pp.; 12 NF.

Rahner (K.) : *Kirche und Sakramente*. Coll. « Quaestiones Disputatae », 10. Éd. Herder, Fribourg, 1960; 104 pp.

Rondeleux (L.-H., o.p.) : *Isaïe et le prophétisme*. Coll. « Maîtres spirituels ». Éd. du Seuil, Paris, 1961; 192 pp.

Saint Anselme. Textes choisis et présentés par la Rde Mère Marie-Pascal Dickson. Coll. « Les écrits des saints ». Éd. du Soleil Levant, Namur, 1960; 190 pp.; 6,15 NF.

Saint Augustin : *Commentaire de la première Épître de saint Jean*. Coll. « Sources chrétiennes », 75. Éd. du Cerf, Paris, 1961; 460 pp.; 18 NF.

Saint Thomas d'Aquin : *Le Monde des ressuscités*. Trad. par R. Omez, o.p. Éd. du Cerf, Paris, 1961; 518 pp.

Sarda (H., de la Mission de France) : *Notre pain quotidien. L'Évangile au jour le jour*. Éd. ouvrières, Paris, 1961; 183 pp.; 4,50 NF.

Sauvageot (Abbé P.) : *Pour la retraite de communion solennelle*. Coll. « Expériences Pastorales ». Éd. Fleurus, Paris, 1961; 136 pp.; 5,85 NF.

Schnitzler (Th.) : *Les paroles de la messe*. Adapté de l'allemand par M. Gillod. Éd. Alsatia, Paris, 1961; 32 photos, 296 pp.

Siclier (J.) : *Nouvelle vague?* Coll. « 7e Art ». Éd. du Cerf, Paris, 1961; 134 pp.

Spicq (C., o.p.) : *Charité et liberté selon le Nouveau Testament*. Coll. « Sources de spiritualité ». Éd. Alsatia, Paris, 1961; 86 pp.

Tavard (G.) : *Petite histoire du mouvement œcuménique*. Coll. « Omnes gentes ». Éd. Fleurus, Paris, 1960; 246 pp.; 7,75 NF.

The Monk of Farne. Darton, Longman and Todd, London, 1961; 154 pp.; 25 s.

Thomas (J., s.j.) : *L'Apostolat du militant d'Action catholique*. Coll. « Théologie, Pastorale et Spiritualité, Recherches et synthèses ». Éd. Lethielleux, Paris, 1961; 16 pp.; 0,75 NF.

Torello (G.) : *E meglio il confessore o lo psicanalista?* Nuova Accademia Ed., Milano, 1961; 240 pp.

Thurian (M., Frère de Taizé) : *L'unité visible des chrétiens et la tradition*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1961; 122 pp.

Von Campenhausen (H.-F.) : *Tradition und Leben Kräfte der Kirchengeschichte*. J. C. B. Mohr, Tubingen, 1960; 440 pp.

Weber (Mgr J.-J., évêque de Strasbourg) : *Brèves études eucharistiques*. Éd. Alsatia, Paris, 1961; 240 pp.